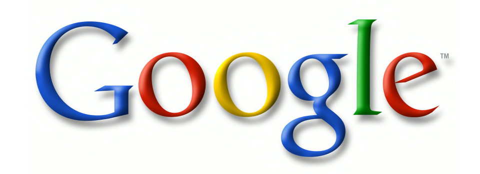
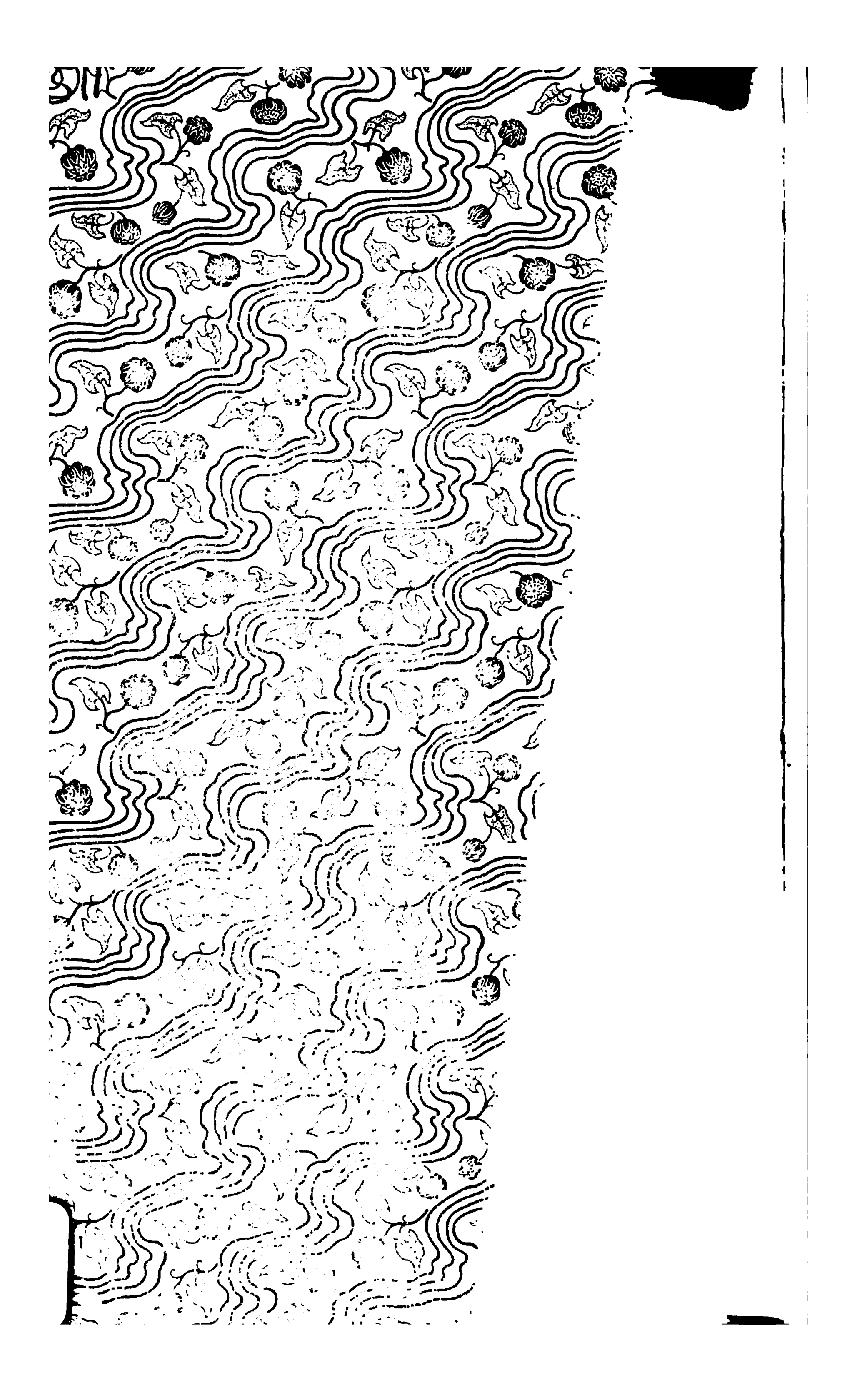
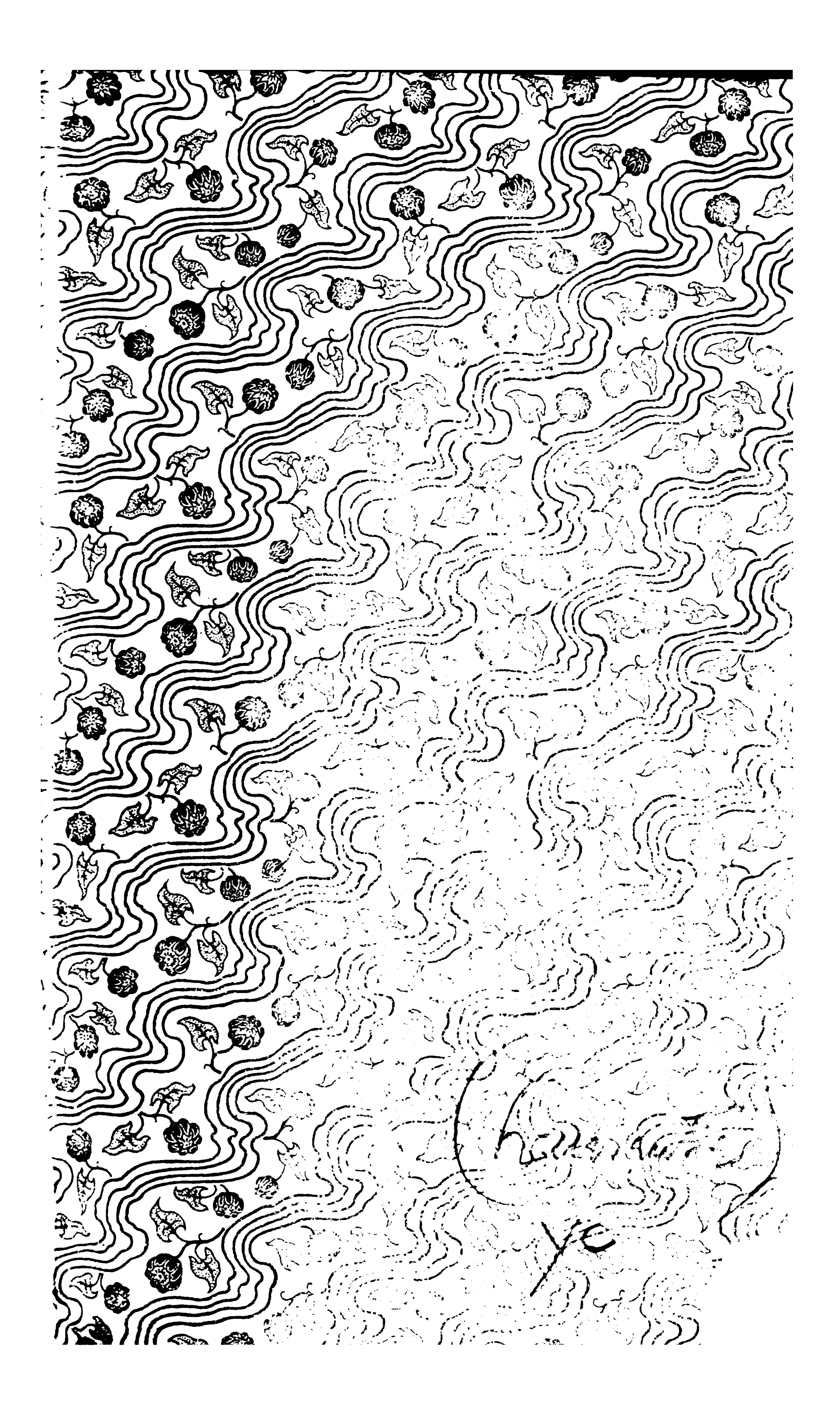



NYPL RESEARCH LIBRARIES
3 3433 07023715 5





INTRODUCTION

A LA

PHILOSOPHIE,

OU

TRAITÉ

DE L'ORIGINE ET DE LA CERTITUDE

DES CONNAISSANCES HUMAINES;



Par M. Laurentie,

Inspecteur général de l'Université.



A PARIS,

CHEZ MÉQUIGNON JUNIOR,

LIBRAIRE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,

Rue des Grands-Augustins, n° 9.

1826.



INTRODUCTION

A LA

PHILOSOPHIE.



Ouvrage du même Auteur.

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET MORALES SUR LES HISTORIENS LATINS, 2 vol. in-8°.

IMPRIMERIE DE DECOURCHANT,
SUCC. DE LEBEL
Rue d'Erfurth, n. 1, à Paris.

INTRODUCTION

A LA

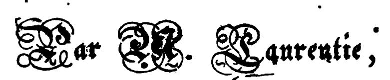
PHILOSOPHIE,

OU

TRAITÉ

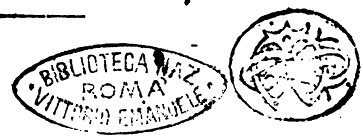
DE L'ORIGINE ET DE LA CERTITUDE

DES CONNAISSANCES HUMAINES.



INSPECTEUR GÉNÉRAL DE L'UNIVERSITÉ.

> Verum scire divinæ est sapientiæ : homo autem per seipsum pervenire ad hanc scientiam non potest, nisi doceatur a Deo.
>
> LACT., *de Orig. erroris*, lib. II.



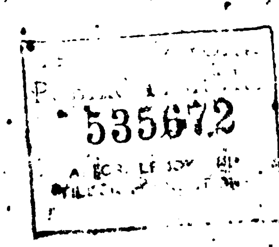
A PARIS,

MEQUIGNON JUNIOR,

LIBRAIRE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,

RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, N° 9.

1826.



OBSERVATIONS

PRÉLIMINAIRES.

J'offre au public le fruit de quelques méditations et de quelques recherches sur un sujet souvent étudié, et trop souvent mal approfondi. Dans un moment où la société est ébranlée par des mouvemens extraordinaires, il semble que chacun est obligé de lui porter son faible secours, et cette considération, après m'avoir soutenu dans mes travaux, sera peut-être une excuse auprès de ceux qui seroient tentés d'en blâmer la témérité. Il y a des hommes accoutumés à se réfugier constamment vers la Providence, qui n'aiment point qu'on leur parle des malheurs présens, ni des alarmes de l'avenir, comme si la Providence ne faisoit pas aussi entrer dans ses voies mystérieuses les grandes calamités des peuples. Toutefois, sans prétendre arracher l'espérance du fond des cœurs, nous pourrions demander si de sinistres prédictions ne seroient pas aujourd'hui trop justifiées par l'état des mœurs et des croyances, par le relâchement des doctrines, par la liberté extrême des pensées, par l'égoïsme des cœurs et par le cynisme

affreux des opinions. Dans cet état de choses, les hommes les plus remplis d'espérance comprennent sans doute que la religion est l'unique moyen de salut qui reste aux nations : comme elle a créé la civilisation, elle seule peut en effet détourner aussi la barbarie. Comment donc ne seroit-ce pas un devoir pour tous les hommes de s'efforcer de la ramener dans les consciences? C'est par elle qu'on peut espérer de fortifier la société, puisqu'elle seule offre un lien commun aux esprits, et une raison de se soumettre aux lois sociales dont Dieu a fait à l'homme une condition de vie et de conservation.

Mais, comme il arrive dans les temps de civilisation extrême, la religion trouve aujourd'hui dans la société des résistances qui lui étoient précédemment inconnues. Ce ne sont point comme aux temps de simplicité, ou, si l'on veut même, d'ignorance, les passions du cœur qui luttent contre elle; c'est la raison devenue fière, qui croit pouvoir lui opposer ses connoissances : alors commence la rébellion véritable de l'homme. Ce n'est plus par l'entraînement aveugle des sens qu'il se précipite dans les habitudes abjectes; c'est par une préméditation savante qu'il se déclare l'ennemi de Dieu. Il s'arme contre lui des lumières de sa raison, et tandis que l'athée corrompu dit dans son cœur troublé par les voluptés : *Dieu n'est pas;* l'athée philosophe le dit avec plus de calme dans le fond de son intelligence. Plus coupable alors, parce qu'il est plus éclairé, et que son impiété est plus réfléchie, il est aussi plus endurci

et moins accessible aux efforts que la religion ne cesse de faire pour le ramener à elle. L'orgueil de son esprit lui sert de bouclier contre la vérité. L'insensé se glorifie de sa résistance; il ignore que c'est là plus cruelle punition dont Dieu puisse frapper sa révolte.

On ne peut douter que tel ne soit l'état présent des esprits dans la plupart des sociétés chrétiennes. Ajoutons que les hommes, ayant une fois levé l'étendard contre Dieu, n'out plus eu de règle dans leurs actions ni dans leurs pensées. La liberté a été portée à son dernier terme. Chaque esprit a eu ses caprices, chaque conscience a suivi ses lois. Et faut-il le dire? telle a été l'influence de ce grand exemple de licence, que les hommes les plus soumis aux vieilles règles des mœurs, en ont pris aussi quelque indépendance. Les chrétiens fidèles ont été philosophes par un entraînement qui les maîtrisait malgré eux. Leur soumission n'a plus été la même qu'elle eût été dans les temps de foi; elle á voulu avoir sa liberté, et on a pensé qu'il n'étoit point permis d'être fidèle, si on n'avoit été d'abord raisonneur. Triste fidélité qui commence par la révolte! Que deviendroit la société, si cette règle des croyances étoit admise dans les habitudes ordinaires de la vie humaine, comme on a voulu l'établir dans l'usage des hautes facultés de l'intelligence?

Il n'a donc pas tenu à la raison superbe de l'homme, et aux lumières des temps modernes, que la société tout entière ne fût détruite par la liberté

donnée aux esprits de chercher en eux-mêmes leur propre loi. La division du moins a été extrême, et aujourd'hui encore nous la voyons poussée à un tel point, qu'on cherche vainement un lien commun qui soumette les hommes à une même foi dans les sciences morales, dans la politique comme dans la religion.

Et comment trouveroit-on ce frein salutaire, tant qu'il est établi en principe dans la philosophie humaine que chacun reste le maître de sa croyance? Cette doctrine fut bien de tout temps celle des passions; mais peut-elle être celle de la raison calme et avide de connoître? Dès que la raison de chaque homme est une règle pour soi, que devient, je le demande, la raison humaine? mais aussi que devient la religion? et quel moyen reste-t-il de la faire rentrer dans les âmes, et de l'établir dans le monde avec sa sainte et immuable autorité?

Lorsque les hommes en sont venus à cette extrémité, le premier soin doit être, ce semble, de les effrayer à l'aspect des égaremens infinis où les a conduits leur philosophie. Il faut alors leur faire comprendre que ses doctrines, flatteuses sans doute pour la vanité, mettent le désordre dans les intelligences, et rompent tous les liens de la société humaine; il faut enfin les amener à reconnoître que les esprits ont besoin d'une loi d'unité; que c'est leur vie, que c'est leur nature d'être unis par un lien commun; et la nécessité d'une telle règle étant une fois aperçue, qui ne voit que les hommes seront poussés na-

turellement vers Dieu, comme ayant seul dans sa souveraineté le droit de prescrire l'obéissance à la raison?

Voilà justement l'objet d'une philosophie qui veut se conformer à la religion. Elle démontre au raisonneur téméraire qui repousse la foi comme une atteinte à son intelligence, que la foi est au contraire le commencement de sa raison, qu'elle est le premier fondement des connoissances, et que sans ce fondement tout le système des sciences humaines s'écroule.

De là il suit que la religion est la vraie philosophie. On le dit souvent dans les livres; mais dans un siècle qui a épuisé toutes les erreurs, et qui n'a plus de règle, il faut le démontrer d'une manière absolue, et c'est ce que j'ai tenté dans cet ouvrage. On verra que cette philosophie est la seule qui puisse faire régner l'ordre dans les intelligenees, la seule aussi qui satisfasse à tous les besoins de l'homme et de la société, la seule enfin qui réponde à la situation morale des temps présens, et qui soit propre à calmer le mouvement impétueux qui emporte les esprits hors de leur centre.

C'est par un travail de ce genre que j'ai cru devoir prendre quelque part à la lutte engagée entre les défenseurs des doctrines sociales, et les propagateurs des opinions indépendantes. Rien de ce qui a pour objet de ramener les hommes à l'unité ne sauroit être considéré comme étranger à leur bonheur. C'est cette pensée qui doit servir de règle à ceux qui

exercent quelque influence dans la société par leur enseignement ou par leurs écrits. Ils entrent en effet dans les volontés de la Providence lorsqu'ils cherchent à lier les hommes par des devoirs communs, et par une égale soumission à la vérité. Et peut-être ai-je eu besoin d'être soutenu par une telle considération, dans une carrière où le zèle chercheroit en vain quelque encouragement, et où, dans des temps comme les nôtres, on est bien plus sûr de trouver des inimitiés ou des préventions.

Je consacre cet ouvrage principalement à la jeunesse française. Cette jeunesse si digne d'intérêt, ne fût-ce que par son inexpérience et par les dangers qui la pressent de toutes parts, n'eut jamais plus besoin de conseils et d'enseignemens. La corruption l'assiége et la poursuit sous mille formes séduisantes, tantôt sous l'image de la liberté, tantôt sous l'image des plaisirs. Le cœur et l'esprit sont également menacés. Des livres pernicieux lui offrent des poisons préparés avec une habileté funeste. Des doctrines désolantes s'offrent partout à sa pensée. La société, pleine de ces doctrines, les laisse échapper de toutes parts. Elles retentissent dans les conversations et sur les théâtres, dans les livres sérieux et dans les journaux. Elles se mêlent à des sentimens hypocrites; elles revêtent une apparence de sincérité et de candeur; elles s'adressent à la générosité confiante des jeunes cœurs; elles leur parlent de la gloire, de l'indépendance, de l'égalité. Elles profanent même le christianisme, en lui empruntant quelquefois son

langage de charité et de douceur, pour autoriser de son nom une feinte tolérance qui n'est que l'indifférence de la vérité; et sous de tels déguisemens, elles se glissent en tous lieux, elles dominent les consciences peu éclairées, elles règnent dans les sciences, elles dégradent les lettres, elles altèrent la philosophie, et elles égarent la jeunesse par la vague espérance d'une perfection idéale, qui fait oublier la vertu, sous le prétexte de poursuivre une chimère.

Il faut donc plus que jamais porter secours à cette jeunesse si menacée. Et ne craignons pas de dire que les études de philosophie qu'elle fait dans les écoles de France, et même dans celles qui sont les plus religieuses, loin d'être un secours, sont souvent un danger nouveau. Nous avons vu les jeunes gens sortir de ces écoles avec le doute dans l'esprit, et frappés uniquement des objections misérables de l'impiété, qu'un souffle pourrait détruire, mais qui ne font que se fortifier dans une jeune raison lorsqu'on lui a donné pour règle le principe même qui leur sert de fondement. Il faut songer que ce n'est point par l'esprit de dispute et par de vaines argumentations que l'on ramènera les hommes à la foi. Cette épreuve n'a-t-elle pas été déjà faite? que faut-il de plus? Pendant que nous raisonnons dans nos écoles, la société s'affoiblit, la foi meurt, la piété s'éteint, lesmœurs s'altèrent, la corruption fait des progrès. Laissons donc de vaines théories; exposons la vérité telle que nous l'avons reçue nous-mêmes par l'enseignement, et si nous sommes si avides de faire

usage de notre raison, montrons par la raison que sans la soumission à cet enseignement il n'y a plus de règle, il n'y a plus de vérité, il n'y a plus de certitude. Voilà l'usage véritable de la philosophie; c'est ainsi que nous renverserons sûrement l'édifice de mensonges que l'impiété oppose à nos croyances et à notre foi.

INTRODUCTION

À LA

PHILOSOPHIE.

CHAPITRE PREMIER.

DE LA PHILOSOPHIE.

I. Objet de la Philosophie. — II. La philosophie est-elle une science? — III. Variations de la Philosophie. — IV. Philosophie véritable.

I. *Objet de la Philosophie.*

Ceux qui se livrent à l'étude de la philosophie se plaisent d'ordinaire à la considérer comme une science spéciale, qui se suffit à elle-même par ses principes de certitude, et qui n'a besoin d'aucun secours étranger pour remplir l'objet qu'elle se propose.

D'autres, au contraire, ne la peuvent point concevoir isolée, et ils font des efforts pour l'amener à se confondre avec une autre science qui, sous un nom plus vénérable, se propose les mêmes objets, et traite des questions semblables : nous parlons de la science de la religion.

Tout notre travail fera comprendre quelle est, de ces deux manières d'envisager la philosophie, la plus raisonnable et la plus vraie.

La philosophie humaine, considérée sous le premier aspect, c'est-à-dire en elle-même et dans ses propres connoissances, est-elle une science dont l'objet soit toujours certain, et dont l'étude par conséquent soit soumise à des règles fixes et connues? Telle est la première question qui se présente à notre examen.

Et si pour nous éclairer dans cette question nous interrogeons premièrement les philosophes eux-mêmes, ils nous répondent que la philosophie a pour objet la recherche, ou la connoissance, ou la découverte de la vérité. Objet immense, dirons-nous, s'il n'est point une illusion; objet vraiment digne d'exercer le génie de l'homme! La vérité est en effet la vie des intelligences; chacun la poursuit de ses vœux; et je ne sais quelle joie ineffable remplit tout notre être lorsque, après avoir été long-temps dans le doute ou dans l'ignorance, nous venons à saisir sa vive lumière. C'est un besoin universel, qui dévore également les âmes généreuses et les esprits foibles; en sorte qu'au milieu des mensonges qui remplissent le monde, nul homme cependant ne reste attaché à l'erreur par un secret penchant pour l'erreur elle-même, mais par une conviction profonde qu'il possède, au contraire, la vérité. C'est donc, encore une fois, un objet sublime que celui de la philosophie, si elle se propose, comme elle le dit, de chercher et de découvrir ce qui est vrai, pour remplir cette avidité insatiable du cœur humain.

Toutefois ce mot général, *la vérité*, n'embrasse pas sans doute toutes les espèces de vérités, les vérités de

fait, les vérités d'expérience, les vérités triviales, les vérités pratiques de la vie, et qui sont, pour ainsi dire, sous notre main, ni même les vérités des sciences positives, qui s'acquièrent seulement par l'habitude et par un examen presque matériel.

Par ce mot la philosophie ne peut entendre que les vérités morales, celles qui sont essentielles à la vie de l'intelligence, à la conduite de l'homme et à l'ordre des sociétés, et qui établissent des rapports entre les êtres doués de raison.

Mais cela étant ainsi, il semble déjà que la philosophie qui se propose la recherche et la découverte de la vérité devient une science sans objet, dès que la vérité est une fois trouvée, et connue universellement.

N'allons pas plus avant, si nous ne sommes pas bien remplis de cette première pensée.

Et d'abord, pour nous autres chrétiens, la vérité est certainement connue dans sa plénitude. La philosophie n'est-elle donc pas, ce semble, une science vaine à côté de la religion qui nous instruit? Chose singulière! dès notre début nous trouvons la religion aux prises avec la philosophie. Ne craignons point cette lutte; nous trouverons bientôt dans cette considération une source féconde de méditations nouvelles et d'utiles et graves conséquences.

Un fait que nous plaçons en tête de cette discussion, c'est que toutes les vérités, sans exception, qui sont l'objet des études philosophiques sont des vérités déjà connues par d'autres moyens que celui de la philosophie; en sorte que la philosophie ne peut pas désigner une seule vérité morale qu'elle ait véritablement enseignée, c'est-à-dire qu'elle ait découverte.

La première de toutes les vérités philosophiques, celle que la philosophie se plaît le plus à entourer de ses preuves et de ses démonstrations, celle qu'elle place d'ordinaire à la tête de toutes les connoissances humaines, celle de laquelle dérivent en effet toutes les autres vérités, et sans laquelle il n'y a plus de notions positives pour l'intelligence, l'existence de Dieu, en un mot, est elle-même connue, et brille de toute sa splendeur, avant que la philosophie cherche à s'en emparer pour la faire éclater aux regards de l'homme.

Bien plus, si l'homme ne savoit pas, par un moyen quelconque, autre que celui de la philosophie, que Dieu existe, non-seulement il ne songeroit pas à raisonner sur son existence, mais il ne pourroit pas même le nommer; ce mot *Dieu* n'existeroit pas. Notre raison a beau s'offenser d'une observation qui semble désespérante pour elle, cela est ainsi. L'existence de Dieu, en effet, n'est point comme une vérité géométrique d'abord inconnue, et à laquelle on puisse arriver par théorêmes et par inductions; elle est une vérité de tradition qui, se trouvant à l'origine de l'homme, se perpétue comme un fait inattaquable, comme un vaste et profond souvenir déposé dans la société humaine, comme une vérité, en un mot, antérieure à toutes les autres, dont l'homme peut tout au plus chercher à fortifier davantage la conviction au fond des âmes, en la montrant d'accord avec la raison, avec le sentiment et avec tous les besoins de l'humanité.

Supposons qu'il y eût eu dans la suite des temps un intervalle auquel la notion de Dieu eût complètement disparu de la terre. Supposons cette ignorance universelle de Dieu à l'origine même des sociétés. Je

demande à un philosophe sincère s'il pense que toutes les lumières de l'homme eussent suffi pour découvrir Dieu, c'est-à-dire rigoureusement, pour le créer, puisque découvrir Dieu de soi-même, c'est bien en créer pour soi la connoissance. Voltaire a dit :

Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer.

Il y a des gens qui ont vu dans ce vers une téméraire impiété, d'autres y ont trouvé une pensée sublime; ne seroit-il pas plus permis de n'y voir qu'une sentence niaise? La raison humaine n'invente rien, c'est-à-dire ne crée rien; et non-seulement elle n'eût pu inventer l'existence de Dieu, mais elle n'en eût pas même inventé la supposition.

« Autre chose, dit un philosophe moderne, est de découvrir une vérité par la seule réflexion, autre chose de se la démontrer lorsqu'elle est connue. Les déistes affectent de confondre ces deux manières. C'est un paralogisme.[1] » Paralogisme étrange, ajouterons-nous, lorsque surtout il est question de la plus haute vérité qui puisse être proposée à l'intelligence. « Il n'y a point, dit Cicéron, d'esprit assez pénétrant pour découvrir par lui-même des choses aussi sublimes, si elles ne lui sont montrées[2]. » Et tous les grands apologistes du christianisme ont reconnu cette impuissance de l'esprit de l'homme[3]. Eh! quoi, avec les ressources infinies que nous devons aux traditions de

[1] Locke, *Christ. rais.*, tom. I, chap. XIV, p. 294.

[2] *De Or.*, lib. III, c. 31.

[3] Voyez Leland, *Nouv. Démonst. évang.*, Ier vol., p. 21-22. Voyez aussi *Bergier* en divers endroits.

l'histoire sacrée, et aux révélations augustes de la religion, notre raison ne peut concevoir cette vérité dans sa vaste étendue; elle se brise en contemplant Dieu dans son éternité; elle se perd et se confond à la seule pensée de sa toute-puissance; elle s'épuise en efforts pour concilier en elle-même l'idée de sa justice formidable et de son infinie bonté; elle s'épouvante en songeant que son éternelle prescience embrasse tout, le bien et le mal, nos crimes et nos vertus; tout ce qu'elle croit enfin des perfections de Dieu, elle le croit sans en pouvoir comprendre l'immensité. Et cependant nous avons l'orgueil de supposer que, privée de tout secours, elle eût pu d'elle-même arriver à ces sublimes connoissances! Car, enfin, il n'eût pas suffi d'*inventer* Dieu, il eût fallu l'*inventer* tel que nous le connoissons, avec ses adorables attributs, avec ces mêmes attributs que nous essayons vainement de concevoir, malgré les lumières que nous devons aux traditions sociales et à la religion elle-même. Combien la philosophie seroit téméraire d'oser penser qu'elle eût pu créer ce prodige, qu'elle pût en aucun temps le renouveler!

Mais elle n'eût pas été plus puissante à *inventer* toute autre vérité morale. Eût-elle inventé l'âme et son immortalité? eût-elle inventé les devoirs et les droits? eût-elle inventé la nécessité d'adorer Dieu par amour, et non pas seulement par un sentiment de terreur? eût-elle inventé les rapports qui lient le ciel à la terre? eût-elle inventé une autre vie, un ciel de délices, un enfer? Mais toutes ces vérités morales, aussi bien que l'existence de Dieu, ont besoin d'être environnées de la lumière éclatante de la religion,

pour être accessibles à nos intelligences; et encore les voyons-nous même alors souvent entourées de profonds mystères. Comment donc la philosophie, par ses propres ressources, les eût-elle créées telles que nous les connoissons, sans les comprendre? comment les eût-elle découvertes? Il n'y a pas jusqu'à l'existence d'un esprit, jusqu'à la possibilité d'un être non visible et intelligent, inaccessible à tous les sens, et pouvant agir néanmoins sur la matière, qui ne fût restée éternellement inconnue à l'homme, sans des enseignemens plus puissans que ceux de la philosophie, et sans le secours d'une tradition, soit intacte, soit altérée. Car l'esprit de l'homme peut bien imaginer des êtres chimériques, mais les expressions lui manquent pour désigner des natures et des substances idéales; et il est bien clair que s'il existe hors de nous des natures et des substances réelles, l'intelligence qui ne peut pas les comprendre lorsqu'elle les connoît, seroit dans l'impossibilité invincible de les concevoir d'elle-même et sans en avoir d'abord reçu la notion.

Ce que je dis est d'une rigueur extrême, et la preuve en est facile par le simple examen de toutes les connoissances qui sont le fond de la philosophie.

Quelle est la vérité enseignée par la philosophie, qu'elle puisse se glorifier de regarder comme une vérité qui lui soit propre? Ici j'ose provoquer toutes les philosophies humaines. Qu'elles se présentent avec leurs titres brillans, avec leurs beaux génies, avec leurs sublimes recherches. M'offriront-elles une seule vérité dont je sois contraint de leur attribuer en effet la découverte, dont la connoissance ait par conséquent une origine certaine dans l'histoire des connoissances

humaines, et que les hommes aient ignorée jusqu'à cette origine? Où est-elle, cette vérité qui auroit commencé dans le monde, et qui auroit commencé par la philosophie? Je la cherche dans les livres; mais toutes les vérités morales que m'offrent les livres, je les trouve, auparavant, profondément empreintes dans la société. Car la vérité précède la philosophie, et la connoissance de la vérité précède les raisonnemens humains qui la démontrent ou qui l'obscurcissent. Qu'est-ce donc, encore une fois, que l'objet de la philosophie, si la philosophie a pour objet la découverte ou la recherche de la vérité, lorsque la vérité est déjà trouvée et déjà connue?

Ceci sans doute est éclatant de lumière lorsqu'on l'applique au christianisme, qui est le recueil le plus complet, le seul recueil complet des vérités morales; et l'on peut voir une vraie contradiction de l'esprit dans la recherche qu'il fait de la vérité par une méthode philosophique, après la manifestation de la vérité par la révélation que Dieu en a faite. Je parle pour le philosophe qui croit au christianisme. Encore celui qui n'y croit pas est-il également obligé de reconnoître que les philosophies humaines qui sont jugées les moins imparfaites sont précisément celles qui présentent le plus de vérités connues par le christianisme. On peut s'en convaincre par les jugemens que portent à la fois tous les hommes sur les livres des philosophes étrangers à notre foi; on les admire suivant qu'ils se rapprochent davantage, non point de certaines lumières philosophiques dont le foyer n'apparoît nulle part, mais de nos dogmes chrétiens et de nos croyances, dont l'autorité domine constamment toutes les

pensées, même alors qu'on croit le plus s'y soustraire par l'incrédulité. Qu'on fasse un choix de tout ce qu'il y a de vrai dans la morale ancienne, dans les écrits de Platon, de Cicéron, de Marc-Aurèle et d'Epictète, on aura un code de morale étonnant peut-être, mais qu'on ne jugera tel que parce qu'on lui trouvera des conformités singulières avec un code de morale plus accompli; je veux dire avec l'Evangile, qui, malgré les prétentions philosophiques, reste la seule règle certaine des jugemens sur toutes les philosophies humaines. Chose remarquable, les ennemis du christianisme lui rendent encore hommage, sans trop y songer, même lorsqu'ils nient sa divinité, par la seule raison que les vérités qu'il enseigne se trouvent éparses dans les livres des philosophes. Ce fut, comme on le sait, le raisonnement des premières sectes platoniques, qui croyoient attaquer puissamment Jésus-Christ en lui opposant la sagesse du philosophe grec. Singulière préoccupation de la haine! On eût dû tout au plus trouver dans la perfection de la philosophie chrétienne un titre nouveau de gloire pour la philosophie antique qui s'en étoit le plus rapprochée. Le génie de Platon n'abaissoit point la sublimité de l'Evangile; la divinité du christianisme élevoit au contraire le génie de Platon. Les vérités enseignées par Jésus-Christ n'étoient pas d'ailleurs des vérités complètement inconnues du monde; elles n'étoient qu'obscurcies par les erreurs et par les crimes de la terre; et la philosophie, qui avoit su en recueillir le plus de débris, devoit-elle pour cela être mise en rivalité avec la révélation, qui venoit en compléter la connoissance?

Pour revenir à nos premiers raisonnemens, nous disons que les vérités enseignées par la philosophie étoient connues par le genre humain au moment où le raisonnement croyoit leur prêter pour la première fois sa lumière; et en effet, Dieu ne pouvoit pas vouloir que les hommes pussent jamais être tenus dans une ignorance absolue et complète des vérités nécessaires à la conservation de leur être intellectuel. La philosophie n'a donc pu, dans aucun temps, découvrir une vérité morale qui ne fût antérieurement répandue dans la société! La corruption des peuples, leur ignorance, l'oubli des traditions pouvoient obscurcir les vérités morales et les notions des devoirs. Mais ces vérités, ces notions existoient avant les enseignemens de la philosophie. Voilà ce qu'il faut reconnoître avant de passer outre dans l'étude de la philosophie et dans les recherches de son objet véritable, soit que nous la considérions sous la loi du christianisme, qui est la révélation entière de la vérité, ou même hors de la loi du christianisme, c'est-à-dire dans une condition qui sans doute livre les hommes à des traditions plus confuses ou à des recherches plus difficiles. Or, dans ces deux conditions si opposées, la philosophie, disons-nous, envisagée comme une science indagatrice des vérités, et qui veut se suffire par ses propres lumières, est évidemment une science sans objet, puisqu'elle prétend découvrir ce qui est trouvé, et enseigner ce que le monde sait avant elle.

II. *La Philosophie est-elle une science?*

Mais dès ce premier pas, nous voici capables de marcher à des conséquences plus graves. Car, ainsi con-

sidérée, non-seulement la philosophie est une science sans objet, mais elle ne va pas même nous paroître une science.

Qu'est-ce en effet qu'une science? c'est un recueil de connoissances certaines, qui s'appuient sur des principes invariables, soit que ces connoissances se bornent à un nombre fixe de vérités, soit qu'elle puissent s'accroître incessamment par les découvertes et l'expérience.

Or qu'y a-t-il de certain dans la philosophie? J'ouvre son histoire, et j'aperçois un immense assemblage de contradictions, de subtilités et de mensonges. Les théories détruisent les théories, les systèmes remplacent les systèmes; et pour n'être point suspect de méconnoître ici la gloire de la philosophie, écoutons le langage d'un homme qui jouit d'une juste renommée pour la clarté de ses écrits et la sage réserve de ses pensées, et dont les doctrines, si c'est là un éloge, ne sont du moins offensantes pour aucune opinion.

« Lorsque j'ai été chargé de faire un cours de philosophie, dit M. de La Romiguière, le premier sentiment que j'ai dû éprouver, et qui ne m'a pas abandonné un seul instant, a été celui de l'extrême disproportion qui se trouvoit entre mes foibles moyens et la difficulté de la tâche qui m'étoit imposée. J'avois assez lu l'histoire de la philosophie pour savoir combien peu l'on compte de ces vérités qu'on appelle philosophiques; combien peu ont été unanimement reçues et adoptées. Je savois que tout est plein de vaines disputes et de controverses; que les opinions sont opposées aux opinions, les doctrines aux doctrines, les écoles aux écoles. Je savois que les idées accueillies avec

le plus de faveur ou de respect par les anciens sont dédaignées ou méprisées par les modernes; et que de nos jours ce qui est vrai au-delà du Rhin est absurde ou inintelligible en-deçà. Je savois que les questions les plus simples ont été enveloppées de ténèbres; qu'on a cherché à obscurcir jusqu'à cette lumière naturelle qui est le partage de tous les hommes, et sans laquelle ils ne sauroient ni se conduire ni veiller à leur conservation.

» Et ne croyez pas, ajoute le timide professeur, qu'on soit plus d'accord sur la manière de chercher la vérité, que sur la vérité elle-même.

» Ce qu'une méthode pose en principe, l'autre le réserve pour sa dernière conséquence; par où l'une commence, l'autre finit. Toutes se vantent de suivre le chemin le plus court, le plus facile et le plus sûr; toutes s'occupent réciproquement d'égarer la raison...... »

Et que conclut le professeur de cette bizarrerie d'opinions et de systèmes? écoutons-le. « Tant de divergence dans les sentimens, tant d'opiniâtreté, tant d'intolérance, puisqu'il faut le dire, ne peuvent que rendre suspecte toute philosophie [1]. »

Quoi! dès l'entrée dans la carrière des études philosophiques, il faut proclamer que toute philosophie est suspecte! quelle est donc cette science qui est récusée par ceux-mêmes qui l'ont approfondie, et qui doivent l'enseigner aux autres hommes! Vit-on jamais porter un arrêt semblable sur les autres sciences humaines? Et le professeur qui laisse échapper de sa conscience cette voix sévère contre la philosophie, ne

[1] *Leçons de Philosophie.*

craint-il pas que ses disciples ne lui disent qu'ils vont sur sa parole courir à des études moins vaines et moins capricieuses, et s'attacher à des recherches plus dignes de l'intelligence? Le professeur annonce, il est vrai, que pour ne point s'égarer au milieu de tant d'erreurs, il apporte une méthode sûre et qui lui est propre, celle *de suspendre long-temps son jugement, et de mettre une grande réserve dans son langage.* Mais encore faudra-t-il bien finir par se décider dans le choix des enseignemens contradictoires de la science; et je demande encore une fois si c'est une science que celle qui laisse à chaque philosophe, à chaque maître et à chaque disciple, le droit de se prononcer à son gré, qui semble même faire une loi de ne pas se prononcer du tout, qui transforme ainsi le doute en sagesse, et qui proclame que le plus sûr moyen de préserver la raison de l'erreur des jugemens, c'est de l'empêcher de juger.

Montaigne avoit senti ce vide et ces contradictions de la philosophie.

« Combien je désire, disoit-il [1], que pendant que je vis, ou quelque autre, ou Justus Lipsius, le plus savant homme qui nous reste, d'un esprit très-poli et judicieux...... eût et la volonté, et la santé et assez de repos pour ramasser en un registre, selon leurs divisions et leurs classes, sincèrement et curieusement autant que nous y pouvons veoir, les opinions de l'ancienne philosophie, sur le subject de nostre estre et de nos mœurs, leurs controverses, le crédit et suitte des parts, l'application de la vie des aucteurs et sectateurs

[1] *Essais*, livre II, chap. XII.

à leurs préceptes, èz accidens mémorables et exemplaires : le bel ouvrage et utile que ce seroit! »

Il seroit utile en effet, puisqu'il apprendroit à apprécier à leur juste valeur les travaux et les recherches de la philosophie humaine, et qu'il offriroit une leçon vivante à tous les hommes, par les égaremens si divers de la raison, lorsqu'elle marche avec ses propres lumières à la découverte de la vérité. C'est ainsi que saint Justin le philosophe, défendant autrefois le christianisme, passoit en revue dans son entretien avec Triphon toutes les sectes philosophiques, et les rendoit si ridicules, qu'on croiroit, dit J.-J. Rousseau, lire un dialogue de Lucien [1]. C'est un ouvrage semblable que concevoit le génie de Pascal, lorsque, jetant ses pensées sur des feuilles éparses, il méditoit le plan de fonder l'apologie du christianisme sur la ruine de la philosophie. Humiliant la raison humaine par l'image désolante de sa foiblesse, il vouloit que l'homme apprît, par l'expérience de sa vanité et de son néant, la nécessité de s'attacher à une science plus certaine que la philosophie vulgaire, et ce n'est point sans une méditation profonde de toutes les contradictions, de toutes les bizarreries et de toutes les petitesses de l'esprit humain, que ce grand génie osoit dire : *Se moquer de la philosophie, c'est véritablement philosopher* [2].

III. *Variations de la Philosophie.*

Osons aussi jeter un coup d'œil sur tant de mi-

[1] *Réponse au roi de Pologne.*

[2] *Pensées de Pascal,* 1re part.

sères et d'incertitudes. Il suffit, avons-nous dit déjà, de consulter les souvenirs de l'histoire. Quel génie y pourra démêler toutes les variétés des philosophies? Au temps de Varron, on comptait déjà deux cent quatre vingt-huit sectes, et Thémistius en portoit le nombre jusqu'à trois cents [1]. Cette simple nomenclature, effrayante au premier aspect, le devient bien plus encore si l'on songe que chaque secte se composoit d'une multitude de maîtres et de disciples, lesquels formoient eux-mêmes et varioient jusqu'à l'infini des nuances diverses de philosophie.

La secte d'Orphée est la première qu'on trouve dans l'histoire de la Grèce; elle eut pour principaux disciples Musée, Eumolpe, Thamyris, Amphion, Mélampe, Phérécide, Épiménide, Antiphon et Dromocride; mais la plupart de ces noms se confondent avec les souvenirs fabuleux, et de tristes réalités nous ont mis dans le cas de n'avoir pas besoin de recourir aux fictions pour montrer les variations de la raison humaine.

Fabricius, un savant personnage [2], nous a conservé les noms de quatre cent cinquante-six philosophes de la secte de Pythagore, parmi lesquels se trouvent trente-neuf femmes. Que l'on parcoure tour à tour l'école d'Élée, avec ses deux grandes divisions d'Éléates métaphysiques, et d'Éléates physiques; la secte des sophistes qui prit naissance dans l'école d'Italie, et qui fit tant de progrès dans la Grèce; l'école Ionienne fondée par Thalès, et dont la doctrine fut diversement

[1] Voyez le p. Rapin, art. *Philosophie.*
[2] *Ibid.*

interprétée par Anaximandre, Anaximène, Anaxagore, Diogène d'Apollonium, et Archélaüs; l'école de Socrate, qui devint l'origine d'abord de cinq écoles nouvelles, sous les noms d'Aristippe, de Phédon, d'Euclide, de Platon et d'Antisthène, et bientôt après de plusieurs autres sectes qui, sous les noms de Cyrénaïsme, de Mégarisme, ou école Éristique, d'école Éléaque et de Cynisme, contribuèrent à diviser encore les esprits, et à pervertir les mœurs de la Grèce; l'école de Platon, ou l'Académie; la deuxième Académie fondée par Arcésilas; la troisième fondée par Carnéade, que Caton le Censeur fit chasser de Rome; la quatrième, fondée par Philon; et chacune de ces Académies proclamant des principes philosophiques en contradiction avec les trois autres; l'école d'Aristote, source de tant de disputes dans le monde; la division du Lycée entre une multitude de sectes, dont celle de Straton, entre autres, enseigna qu'il n'y avoit point de Dieu; l'école de Zénon, ou le Portique, qui soutint des rivalités avec Carnéade; l'école d'Épicure et celle de Pyrrhon, toutes deux également fécondes en sectes nouvelles; l'école Romaine, à laquelle la sagesse de Cicéron ne put donner une longue existence; et pour traverser rapidement les temps du christianisme, l'école d'Alexandrie, sous le nom de syncrétisme, ou éclectisme, qui pendant trois cents ans lutta contre la religion révélée; la philosophie du moyen âge, celle des Arabes, transportée en Europe avec la doctrine d'Aristote; la philosophie disputeuse des universaux et des nominaux; plus tard, en des temps plus éclairés, la philosophie un peu vague de Bacon; la philosophie dé-

solante de Bayle, de Glanville et de Hobbes; la philosophie quelquefois chimérique de Huet; la doctrine de Gassendi; le doute de Descartes; le sensualisme de Locke; le spiritualisme de Leibnitz; plus près de nous, la secte flétrissante et matérialiste du XVIIIe siècle, à côté des rêveries et des visions quelquefois admirables de Berkeley; l'école Écossaise, l'école de Kant, celle de Fitché, celle de Schelling; que l'on parcoure, dis-je, ce vaste assemblage d'opinions humaines, qui se revêtent elles-mêmes du nom pompeux de *philosophie*; à quel système, à quelle théorie, à quel principe l'esprit osera-t-il se fixer? Quelque secte que nous embrassions, nous soulevons contre nous toutes les autres. Toutes se heurtent de front; toutes s'accusent mutuellement de folie. Qui saisira bien la divergence de leurs doctrines? L'une dit que *Dieu est le nombre simple ou la monade* [1]; l'autre, que *Dieu c'est le monde* [2], *et que le monde a existé de tout temps;* une troisième [3], *qu'il n'existe qu'un seul être, les atômes.* Dans une école [4] on enseigne que *l'âme est sûre de ses impressions, mais qu'elle n'est pas sûre de l'existence réelle des objets qui les produisent;* ailleurs [5], qu'il n'y a dans la nature qu'un principe primitif, celui d'une *sympathie naturelle qui unit tous les êtres.* Anaxagore vouloit un Dieu spirituel; les Stoïciens croyoient un Dieu corporel, ou du moins divisible et identifié avec toutes les parties de la nature. Les uns

[1] *Pythagore.*
[2] *Timée de Locres.*
[3] *Leucippe.*
[4] Le cyrénaïsme.
[5] *Straton.*

mettoient la divinité dans le feu, les autres dans l'air[1]. L'école de Socrate admet un principe de causalité; l'école d'Épicure n'admet que le hasard. La première proclame l'existence des âmes; la seconde ne croit qu'à l'existence des corps. L'une trouve dans la conscience humaine la manifestation d'une justice qui n'est point une convention et un caprice des hommes; l'autre assure que la justice n'est rien, et qu'elle ne s'établit que par les traités. Nous ne parlons pas de la morale. Théodore, un chef de la secte cyrénaïque, enseigne que *le sage peut, suivant l'occurrence, commettre le vol, l'adultère et le sacrilége*[2]. Que veut-on de plus? Et il ne faut pas croire que ces variations soient propres uniquement au temps du paganisme; nous trouvons les mêmes contradictions et les mêmes folies parmi les philosophes modernes. Spinosa, Hobbes, Diderot, Lamétrie, d'Holback, Volney, Cabanis, toute cette multitude d'impies des temps présens, ont des principes qui se heurtent, et des croyances aussi perverses par leurs résultats qu'absurdes par leurs oppositions: depuis la philosophie qui nie Dieu[3], jusqu'à celle qui met le bourreau à sa place[4]; depuis le physicien qui met la pensée dans l'abdomen[5], jusqu'au politique qui établit, comme Théodore, que l'inceste et l'adultère n'ont rien qui soit mal en soi[6]; depuis le naturaliste qui

[1] Fénélon, *Lettre sur la religion.*
[2] Diog. Laert., *in Arist.*
[3] *D'Holback*, et autres.
[4] Destutt de Tracy, *Commentaire de l'Esprit des lois.*
[5] Voyez, entre autres écrits, le *Dictionnaire des Sciences médicales.*
[6] Volney, *Catéchisme*, etc.

fait sortir l'homme d'un coquillage [1], jusqu'à l'astronome qui assure que Jésus-Christ est le soleil [2], tout est consigné dans leurs livres. Écoutons un d'entre eux qui rougissoit sans doute de tant d'infamies.

« Ce seroit un détail bien flétrissant pour la philosophie, dit J.-J. Rousseau, que l'exposition des maximes pernicieuses, et des dogmes impies de ses diverses sectes [3]. » Et ailleurs il s'écrie : « A entendre les philosophes, ne les prendroit-on pas pour une troupe de charlatans qui crient chacun de leur côté sur une place publique : Venez à moi, c'est moi seul qui ne me trompe point. L'un prétend qu'il n'y a point de corps, et que tout est en représentation ; l'autre, qu'il n'y a d'autre substance que la matière ; celui-ci avance qu'il n'y a ni vice ni vertu, et que le bien et le mal sont des chimères ; celui-là, que les hommes sont des loups et qu'ils peuvent se manger en sûreté de conscience [4]. »

Que faire, encore une fois, en présence de tant de systèmes ? Un ancien disoit que cette multitude d'opinions contraires ne pouvoit enfanter que le doute [5], et Platon proclamoit le même aveu [6]. Mais qu'un Pyrrhonien se présente pour couronner ces disputes ; il nous dira que ce doute même est la vraie philosophie. Qu'est-ce à dire ? tous les systèmes sont donc incertains, même celui du doute. Mais alors voici que

[1] Robinet est le premier qui ait assimilé l'homme à un poisson, à une plante, à un caillou.

[2] *Dupuis.*

[3] *Réponse au roi de Pologne.*

[4] *Discours sur les Sciences et les Arts.*

[5] *Diod. Sic.*

[6] *Thæt.*

l'incrédulité va naître de l'incertitude. La philosophie ne consiste plus à croire, mais à rien; on nie Dieu, on nie le monde, on nie les corps, on nie l'être. Et dans ce renversement total de toutes les vérités dogmatiques, comment conserver l'espérance de s'attacher à quelque chose de positif? Homme, qui poursuis la vérité, ose enfin choisir ta philosophie parmi tous les caprices de la raison, et demande à l'opinion que tu auras adoptée qu'elle t'enseigne à te mettre d'accord avec tes semblables, et à donner à ton esprit cette sécurité profonde qui suit d'ordinaire la connoissance de la vérité.

Aucune absurdité, dit Cicéron, *ne peut être avancée, qu'on ne la trouve d'avance soutenue par quelque philosophe*[1] : mot souvent cité dans les livres, et flétrissant pour la philosophie. Mais nous disons bien plus : aucune vérité ne peut être citée, qui n'ait été mise en doute et reniée par quelque secte philosophique. Que l'on cherche, entre tous les dogmes du genre humain, un seul dogme qui n'ait été renversé en quelque école, dans les temps anciens ou dans les temps modernes; entre tous les devoirs de la morale, que l'on cherche un devoir qui n'ait été montré aux hommes par quelque philosophe comme une imposture. Que l'on cherche une vérité, une tradition, un fait, un enseignement, une croyance, un sentiment vrai qui n'ait été combattu et renié au nom de la raison humaine. Quoi! n'est-ce pas là un grand et profond sujet d'étonnement pour celui qui veut étudier la philosophie? et n'est-ce pas une haute philosophie que

[1] *De Divin.*

de commencer cette étude par humilier sa pensée devant ces égaremens de l'esprit de l'homme?

Mais il est un spectacle plus désolant encore, qu'il est peut-être important de remettre ici sous les yeux. On a vu dans le monde une secte philosophique acharnée, non pas à détruire une seule vérité, un seul dogme, une seule croyance, comme chacune des autres sectes; mais à renverser à la fois toutes les vérités, tous les dogmes, toutes les croyances; et ce n'étoit pas un seul homme qui, par un caprice de son esprit se faisoit un jeu de toutes les vérités; c'étoient à la fois une multitude de sophistes qui s'assembloient pour tout détruire. Alors pour la première fois on vit des philosophes confondre leurs pensées, marcher à un même but et adopter un même principe. Les discordes avoient cessé, si ce n'est peut-être celles de la vanité et de l'envie, toujours vivantes dans le cœur de l'homme. Un esprit universel dominoit tous les écrits, tous les discours, toutes les recherches. Quel étoit donc ce prodige si nouveau dans l'histoire de la philosophie? Qui le pourra dire, s'il n'en recherche la cause dans une haine profonde de tout ce que les hommes avoient jusque là vénéré? Haine de Dieu. La secte nouvelle empruntoit aux anciens sophistes leurs tristes raisonnemens pour éteindre cette vieille croyance des peuples. Haine de la religion. La secte obscurcissoit son histoire, et jetoit ainsi le doute sur toutes les traditions humaines. Haine des dogmes les plus profondément empreints dans le cœur de l'homme. La secte étouffoit la pensée de l'immortalité, et après avoir flétri l'homme durant sa vie en l'abaissant à la condition des brutes, elle le jetoit au tombeau sans espérance et sans avenir. Haine

des devoirs. La secte ne voyoit dans la société qu'une fatalité aveugle qui soumettoit les hommes à des lois de fer, et qui faisoit de l'obéissance une nécessité cruelle, et du commandement une usurpation. Haine de tout ce que l'expérience avoit consacré ; haine des vieux souvenirs ; haine des noms illustres ; haine de la gloire ancienne ; haine des rois : la secte se ligua par une alliance effroyable pour tout renverser d'un seul coup. Tout fut en effet renversé. Les croyances disparurent, les mœurs furent perverties, les devoirs furent méconnus. Mais sait-on ce qui résulta de cette victoire de la philosophie ? la société tout entière périt elle-même dans ce désordre affreux des intelligences. Tous les liens avoient été rompus. Une liberté sinistre donna le signal aux passions. On avoit jeté la licence dans les esprits par des argumens, la licence passa dans la société par des violences. On avoit éteint la foi des peuples, les peuples brisèrent leurs autels. On leur avoit inspiré la haine de l'obéissance, ils brisèrent le trône. Et au milieu de ces essais effrayans d'une nation qui mettoit en pratique les enseignemens de la philosophie, qui pouvoit mettre une borne au délire ? Il n'y avoit plus de remords pour des consciences d'où on avoit banni Dieu ; aussi les crimes furent sans frein. Les législateurs furent des meurtriers ; les particuliers n'eurent à craindre d'autre justice que celle qui frappoit l'innocence. Rien ne fut sacré. On se joua de la vie des hommes comme de leurs biens. On avoit renversé la religion, on égorgea les prêtres. On avoit renversé tous les pouvoirs de la société, un roi monta du trône à l'échafaud ; et qui peindra l'horreur de tous ces crimes ? qui choisira entre ces souvenirs ceux qui

doivent réveiller le moins de remords? qui égalera les lamentations aux douleurs? Souvent l'esprit effrayé de tant d'égaremens, est tenté de les rejeter comme des fictions, parce qu'il n'en conçoit point la possibilité au milieu d'un peuple élégant et poli, et parce que la grâce des manières paroît repousser les fureurs de la barbarie. Mais ce peuple, avant d'être féroce, avoit commencé par être raisonneur. Depuis long-temps *Dieu* n'existoit plus pour les hommes qui frappoient un roi à mort, et qui violoient le respect dû à l'enfance et à la foiblesse des femmes. Les livres avoient éteint la pensée de l'immortalité, avant que le crime eût épuisé ses raffinemens. Le dirai-je? la philosophie, en un mot, avoit préparé les consciences pour la férocité, comme la religion les prépare pour la vertu; et dès que les excès furent assurés de l'impunité d'une autre vie, et qu'ils eurent à la fois conquis l'impunité de la vie présente, qui pouvoit arrêter la licence? qui pouvoit sauver l'humanité?

Ce n'est point ici le lieu de faire sentir l'enchaînement de la révolution française et de la philosophie du XVIIIe siècle. Mais ce grand souvenir n'est pas étranger aux matières que nous traitons. Il nous ramène en effet naturellement à l'ordre de nos idées. Il n'est point, disons-nous, de vérité qui n'ait été reniée par quelque philosophe, et dans cette succession de systèmes nous trouvons l'histoire des philosophies, couronnée par le spectacle d'une philosophie qui renverse, non pas une seule vérité, mais toutes les vérités ensemble.

Or, si d'un côté la philosophie a tour à tour mis en crédit toutes les absurdités humaines et ébranlé toutes les vérités, si d'un autre côté elle ne peut dé-

signer une seule vérité qu'elle ait enseignée aux hommes avant que les hommes en eussent trouvé la connoissance dans les traditions du genre humain, si enfin la philosophie ne présente aux regards de l'homme qu'une multitude d'enseignemens contraires, de théories diverses, et de systèmes qu'elle renverse à mesure qu'ils sont élevés, nous demandons, avec quelque droit sans doute, si la philosophie est une science digne d'être comprise au nombre des sciences positives, si elle est une science certaine, si elle est une science?

L'histoire aussi bien que le raisonnement répondent à cette question, et déjà il nous semble que notre raison doit commencer à s'apercevoir que la philosophie, telle qu'elle doit être étudiée par des esprits éclairés, n'est pas celle qui s'offre à nous avec ses doctrines variables et ses caprices mobiles. Car enfin, si nous voulons être philosophes, oserons-nous l'être avec des philosophes qui se choquent mutuellement, et dont les idées vivent un seul jour dans le monde? Et encore, embrasserons-nous toutes les philosophies, ou bien en choisirons-nous une seule? Si nous les embrassons toutes, quel chaos dans notre intelligence! Si nous choisissons, quelle témérité! Avouons donc que la véritable philosophie ne peut pas être cherchée entre des philosophies qui n'ont rien de certain, et qui n'offrent à la raison aucune sécurité.

IV. *Philosophie véritable.*

Ferons-nous donc aussi notre philosophie? suivrons-nous aussi nos propres idées? A Dieu ne plaise! nous ajouterions une folie nouvelle à toutes les folies humaines. Alors, quelle est donc notre pensée en nous

livrant à l'étude de la philosophie? Ce mot n'est-il pas vain dans notre bouche, et notre étude n'est-elle pas sans objet?

Il est une philosophie universelle, une philosophie toujours subsistante au milieu des erreurs humaines, une doctrine toujours triomphante des variations de l'esprit. Elle brille dans les âges barbares comme dans les siècles éclairés; elle sort intacte du milieu des révolutions; elle survit aux persécutions et à l'ignorance; elle est toujours la même, toujours pure, toujours sublime : telle on la trouve à la première origine des hommes, telle elle se rencontre dans le cours des âges, telle elle se conserve encore aujourd'hui sous nos yeux, dans les sociétés corrompues par les lumières modernes. C'est cette philosophie permanente et immobile que nous voulons étudier profondément. Elle se montrera à nous, entourée d'une vive lumière, au milieu des obscurités de toutes les autres philosophies. Son éblouissante clarté brillera parmi les ténèbres. Nous la suivrons comme un guide au milieu des égaremens de la vie. Elle donnera des forces à notre esprit; elle nous découvrira les mystères de la nature; elle agrandira notre intelligence; elle nous expliquera notre être, et, au besoin, elle fournira des consolations à nos douleurs, elle soulagera nos misères, elle vaincra nos passions et prendra soin de notre bonheur.

Telle est la philosophie que nous proposons d'approfondir. Nous démontrerons que hors de cette philosophie tout est douteux et inexplicable dans les sciences humaines, et même dans celles qui paroissent les plus positives et les plus brillantes de clartés, dans les

sciences naturelles, aussi bien que dans les études métaphysiques, dans la science des devoirs et des droits, ainsi que dans l'étude des premières lois de la création et du mouvement.

Embrassez avec courage, dirons-nous maintenant à la jeunesse à qui nous consacrons principalement nos travaux, embrassez cette philosophie qui est à la fois un flambeau pour votre intelligence et une règle pour votre cœur. La philosophie ancienne se vantoit de faire de l'homme un roi. Triste royauté, qui le livroit, comme un esclave, à tous les penchans et à toutes les erreurs! Voici une philosophie qui peut à plus juste titre s'attribuer cette gloire. Par elle, en effet, vous serez rois de vos passions, et vous tiendrez votre raison ferme au milieu des attaques qui l'assiégeront de toutes parts.

CHAPITRE II.

DE LA CONNOISSANCE DE LA VÉRITÉ.

I. Il y a un moyen universel de connoître la vérité, et ce moyen n'est pas la philosophie. — II. Deux manières de considérer l'homme; savoir : l'homme *seul*, et l'homme en *société*. Le moyen universel de connoître la vérité n'est pas dans l'homme *seul*. — III. La tradition sociale est le moyen universel de connoître. — IV. La vérité est perpétuée par la tradition.

I. *Il y a un moyen universel de connoître la vérité, et ce moyen n'est pas la philosophie.*

Tous les hommes sont faits également pour connoître la vérité; tous la poursuivent avec une égale ardeur; toutes les intelligences sont également capables de la concevoir, et s'il y a des hommes qui restent néanmoins livrés à l'erreur, leur état d'ignorance ou de grossièreté n'atteste pas pour cela que leur raison n'eût point été susceptible d'être éclairée, si la lumière leur eût été montrée. Quel philosophe oseroit dire que la vérité, je parle toujours de cette vérité morale, ou, si l'on veut, philosophique, n'est destinée qu'à un certain nombre d'intelligences privilégiées? Qui oseroit désigner entre les êtres raisonnables ceux qui sont condamnés à rester abrutis? Qui oseroit s'attribuer à soi-même le droit exclusif de jouir de sa raison? Ou bien qui se chargeroit de marquer les degrés de l'in-

telligence humaine, et de fixer le point au-dessous duquel la vérité ne doit pas descendre? Ce seroit là, il faut le dire, le comble de l'orgueil et un vrai délire. Nul philosophe, malgré le désordre des opinions, n'en a jusqu'ici donné l'exemple. On a même vu l'exemple d'une opinion toute contraire, puisque la philosophie a voulu lier tous les êtres vivans par une chaîne intellectuelle, et les faire ainsi participer au bienfait de connoître; et par conséquent, même dans son système, elle est obligée de dire, comme nous, que tous les hommes sont destinés à connoître la vérité, puisqu'enfin la vérité, quelle qu'elle soit, est ce qui constitue l'intelligence, et que sans elle on ne conçoit pas cette perfectibilité des êtres dont parle la philosophie.

Mais laissons là ces hypothèses : pour nous, la vérité est ce qui lie les hommes. L'homme qui ignore la vérité manque essentiellement de la première condition de l'être social ; et si l'on convient que tous les hommes sont destinés à vivre en société, il faut bien convenir aussi qu'ils sont destinés à connoître la vérité, qui leur sert de lien. Joignez à cette considération, entraînante pour la raison, cet autre raisonnement tiré de l'instinct même de l'homme, de cette avidité curieuse qui le pousse vers la vérité comme vers son centre : comment ce désir insatiable de connoître dans un être qui seroit destiné à rester ignorant? car ce désir ne peut avoir pour objet que la vérité, c'est-à-dire *ce qui est* : on ne conçoit pas l'erreur, c'est-à-dire *ce qui n'est pas*; et par conséquent la vérité est le bien naturel de tous les êtres intelligens, et elle seule satisfait ce besoin immense de connoître, qui est au fond de tous les cœurs.

Donc tous les hommes doivent avoir un moyen commun et universel de parvenir à la possession de ce bien, qui est fait également pour chacun d'eux; et ce moyen doit être à la portée de toutes les intelligences; il doit satisfaire à la fois l'intelligence éclairée du philosophe, et l'intelligence inculte de l'homme grossier; on doit le retrouver dans tous les temps et dans tous les lieux; il doit porter la vérité partout; il doit la perpétuer et la faire survivre aux ravages des révolutions, à la barbarie des âges, aux erreurs de la civilisation, aux persécutions des tyrans, à la brutalité des peuples. S'il n'y avoit pas en effet un moyen de répandre ainsi la vérité, et de la rendre universelle, il s'ensuivroit qu'il n'y auroit dans le monde qu'un certain nombre d'esprits possesseurs de la vérité, et qu'il y en auroit un certain nombre d'autres condamnés à ne la point connoître; chose absurde, et qui seroit monstrueuse, si elle étoit possible; conséquence outrageuse pour la bonté de Dieu, créateur des hommes, et qui les a tous destinés au même bienfait, ou, si on veut que je ne parle pas encore de Dieu, conséquence révoltante pour la raison, qui, dans la supposition du matérialisme le plus complet, demanderoit à bon droit pourquoi quelques esprits superbes s'attribuent le privilége de connoître, pourquoi quelques autres sont dévoués au supplice d'ignorer.

Ces principes posés, nous allons demander à la philosophie si elle offre dans ses recherches et dans ses systèmes ce moyen commun et universel de connoître la vérité, qui doit être propre également à tous les hommes. Mais il est bien évident que la philosophie est un moyen qui n'appartient qu'à un très-petit nom-

bre d'esprits, qu'il exclut par conséquent de la connoissance de la vérité les intelligences bornées ou celles que mille positions dans la vie, mille raisons indéfinissables empêchent de parvenir à cet état de perfection qui est nécessaire pour suivre les méthodes de la philosophie et pour profiter de ses découvertes. Que faut-il de plus pour démontrer que la philosophie n'est pas la voie commune qui conduit tous les hommes à la vérité?

On dira : peu d'hommes cherchent la vérité et la découvrent par les méthodes philosophiques; mais il suffit, lorsqu'elle est une fois trouvée, qu'il y ait un moyen universel de la faire connoître aux intelligences vulgaires.

L'histoire des contradictions infinies de la philosophie humaine, et des combats éternels des philosophes, a répondu d'avance à la première partie de ce raisonnement. Si nous avions vu ce petit nombre d'hommes auxquels est réservé le privilége exclusif de connoître la vérité par la philosophie, si nous les avions vus d'accord entr'eux, non pas seulement sur leurs principes et sur ce qu'ils appellent la vérité, mais encore sur les moyens d'arriver à leurs découvertes; si nous avions vu toutes leurs méthodes se réduire à une méthode commune, et une certaine philosophie universelle dominer toutes leurs opinions, nous eussions pu dire que ce système invariable et perpétuel, résultat certain de tous les autres, étoit, au moins pour les intelligences cultivées, la voie naturelle de la vérité. Mais où est-il ce système? où est cette méthode, cette philosophie universellement adoptée et suivie? Non, pas même pour les philosophes, pas même pour ce petit nombre

d'hommes qui recherchent péniblement les mystères des sciences humaines, la philosophie n'est pas un moyen commun de conduire l'esprit à la connoissance de la vérité, puisqu'elle les conduit au contraire à des résultats si divers, et à des combats d'opinions si opiniâtres.

Et quant à ce qu'on dit, que la vérité cherchée par les philosophes, d'après les méthodes philosophiques, peut descendre ensuite aux intelligences vulgaires par un moyen universel qui leur soit propre, ceci ne fait que confirmer ce que nous disons nous-même, savoir qu'il faut qu'il y ait un moyen commun à tous les hommes de connoître la vérité. Déjà nous avons montré que ce moyen ne sauroit être la philosophie; nous tâcherons de le trouver ailleurs.

Mais d'abord examinons si le moyen de connoître est dans l'homme ou hors de l'homme; je veux dire, si l'homme a dans la nature de son être tout ce qu'il faut pour découvrir par lui-même et par lui seul la vérité, indépendamment de tout rapport établi entre lui et d'autres êtres semblables.

II. *Deux manières de considérer l'homme, savoir : l'homme* seul, *et l'homme en* société. *Le moyen universel de connoître la vérité n'est pas dans l'homme* seul.

Il y a en effet deux manières de considérer l'homme, savoir l'homme seul, et l'homme en société. La philosophie ordinaire le considère dans la première condition; une philosophie plus large le considère dans la seconde. Suivons successivement ces deux méthodes philosophiques.

Toutes les recherches et toutes les démonstrations de la première me paroissent se réduire à ce résultat, quelle qu'en soit d'ailleurs la certitude ou l'erreur : l'homme *seul*, c'est-à-dire considéré isolément, a des sensations, des sentimens, des idées. Or, les sensations, les sentimens, les idées sont des moyens de connoissance : donc les moyens de connoissance appartiennent à l'homme *seul.*

Pour bien apprécier une philosophie qui se fonde sur une pareille argumentation, il est nécessaire de bien comprendre le sens de quelques mots.

Premièrement, qu'est-ce que l'*idée?* La philosophie répond : c'est la représentation où l'image d'un objet dans l'esprit.

Mais n'est-ce pas là une fausse définition? L'idée d'un objet est bien plus en effet la notion que l'image de cet objet, puisqu'elle comprend nécessairement ses attributs et son essence.

J'ai dans l'esprit l'image ou la représentation d'un triangle ; et ici je parle avec l'autorité de Bossuet [1], est-ce que j'en ai pour cela l'idée? Non ; car je puis ignorer les propriétés du triangle, et par conséquent n'en avoir aucune notion, bien que je le voie non pas seulement des yeux du corps, mais des yeux de l'esprit. Comment donc l'idée seroit-elle uniquement une image? Il s'ensuivroit que l'insensé qui voit les objets en a les mêmes idées que le savant philosophe qui en approfondit la nature. Quelle absurdité!

Je puis aussi avoir l'idée d'un objet, sans en avoir aucune image ou représentation dans l'esprit. J'ai, par

[1] *Connoiss. de Dieu et de soi-même.*

exemple, l'idée de Dieu, de l'âme, d'un esprit; mais cette idée est une pure notion; elle n'est point une image, une représentation; ces deux choses sont donc fort distinctes.

Il en est de même des idées morales, de l'idée de la vertu, de l'idée de la justice, du bien ou du mal, des devoirs, du commandement, de l'obéissance. Toutes ces idées ne représentent aucun objet; elles sont seulement des notions de l'intelligence.

Ainsi lorsque nous disons qu'un homme a l'idée de Dieu, nous entendons qu'il a dans l'esprit, non point l'image, mais la notion d'un Être suprême. Nous entendons la même chose lorsque nous disons qu'il a l'idée de l'immortalité et de la vertu; et cette distinction est si simple, que je m'étonne que les philosophes ne l'aient pas faite.

Ont-ils mieux entendu ce qu'ils appellent le sentiment intérieur de l'homme? Il ne le paroît pas. Ils confondent le sentiment et la connoissance, deux choses pourtant essentiellement différentes. L'homme sent qu'il existe, qu'il pense, qu'il est intelligent; il ne connoît pas pour cela ce que c'est que la vie, la pensée, l'intelligence. Il y a des philosophes qui disent : *tout ce que nous sentons être vrai est vrai;* c'est-à-dire il est vrai que nous le sentons; mais quel rapport entre le sentiment et la vérité! « Le vrai effet de la sensation, dit Bossuet, est de nous aider à discerner les objets,.... mais avec tout cela il paroît, par les choses qui ont été dites, qu'en vertu de la sensation précisément prise, *nous ne connoissons rien du tout du fond de l'objet* [1]. » Or, cela peut se dire également du sentiment intérieur, qui est

[1] *Connoiss. de Dieu et de soi même.*

pour nous un témoin toujours présent des notions qui sont dans notre intelligence, mais qui n'est pas lui-même ces *notions*, ni, comme nous le verrons plus tard, une raison de conclure leur conformité avec la nature des êtres, c'est-à-dire leur vérité. Mais, sans entrer encore dans aucune discussion à ce sujet, disons seulement que sentir n'est pas connoître; car nous pouvons avoir le sentiment de la Divinité, sans en avoir la notion, et ces deux choses doivent être distinguées, si l'on ne veut pas tout confondre en philosophie.

Après cela bien des doutes vont s'éclaircir.

Et d'abord remarquons que les éternelles disputes sur les idées et les sensations tombent d'elles-mêmes. Certains philosophes veulent que nous ayons des idées innées. Que veulent-ils dire? Que nous avons des *notions innées?* mais cela n'entre dans aucun esprit. L'homme a la faculté innée de connoître, et c'est, il faut l'avouer, tout ce qu'a voulu dire Descartes, comme il l'explique lui-même dans ses écrits; mais aucune connoissance n'est innée, et la preuve en est certainement dans la manière souvent si longue et si laborieuse dont l'homme parvient à la notion des choses dont on suppose le plus volontiers qu'il doit avoir l'idée innée. Ainsi on aime surtout à supposer que l'homme a l'idée innée, ou, si l'on veut, le sentiment inné de Dieu. Mais il est bien évident que cette idée prétendue n'est point la notion de la Divinité, c'est-à-dire de ses attributs divins et de son inconcevable essence; car lors même que l'homme a reçu cette notion par une suite du développement de ses facultés, de quelque manière qu'arrive le développement, à peine s'il la peut com-

prendre dans son esprit; comment donc supposer qu'elle y est innée?

D'un autre côté, il y a des philosophes qui disent que les idées viennent de la sensation, les images des objets: je l'avoue; mais la notion des objets, non assurément. Est-ce que la sensation et la perception de la sensation peuvent produire par elles-mêmes une idée qui seroit la connoissance des choses qui les ont produites? Parce qu'un objet affecte mes sens, je ne connois pas pour cela l'objet que je touche ou que je vois, c'est-à-dire je n'en ai point pour cela l'idée. Ces mêmes philosophes supposent un homme qui seroit privé de tous ses sens; cet homme, disent-ils, n'auroit point d'idée. D'abord il seroit beaucoup plus exact de dire: cet homme ne seroit point un homme. Pourquoi la philosophie ne prend-elle pas un cadavre pour faire ses expériences de métaphysique? elle iroit bien plus vite à son but de matérialisme. Mais encore une fois la supposition d'un homme privé de ses sens ne prouve rien. Certes, il est vrai que l'homme a été doué des sens pour recevoir par eux les impressions des objets extérieurs; c'est par eux qu'il communique avec ses semblables, et qu'il perçoit ce qui est hors de lui. Si l'on ne veut présenter que cette observation, elle est puérile, et tout l'imposant système de l'idéologie ne lui sauroit donner aucune importance. Mais premièrement, parce que les sens sont un instrument nécessaire à l'intelligence de l'homme dans sa vie présente, nul ne peut dire que l'intelligence, dans un autre mode d'existence, ne pourroit point se passer de ce secours d'organes matériels pour communiquer avec d'autres êtres et pour avoir des notions peut-être plus claires

de toutes choses. En second lieu, les sens, qui sont, ainsi que l'a dit Platon, et, après lui, M. de Bonald, les organes de l'intelligence, sont un moyen de connoître, mais ne produisent pas d'eux-mêmes la connoissance, par conséquent ne produisent pas l'idée. Ne voit-on pas combien il est extravagant de faire de la génération des idées une opération matérielle? Car enfin l'idée d'un objet suppose l'examen, la comparaison, et la connoissance des qualités propres à cet objet. Or, les sens saisissent-ils les rapports intellectuels des êtres? Il y a des rapports et des êtres d'une telle nature, qu'ils échappent à tous les sens : d'où viendroit alors la connoissance de ces êtres et de leurs rapports? La notion de Dieu, la notion du juste, n'est-elle pas purement intellectuelle? et n'existe-t-elle pas dans l'esprit indépendamment de toute impression produite par l'organe des sens? Donc les sens ne produisent pas les idées, c'est-à-dire les notions de l'intelligence; cela ne devroit pas avoir besoin d'être démontré.

On peut toutefois établir des distinctions nécessaires dans l'examen des idées qu'on appelle innées, et dans la recherche des opérations des sens par rapport à la génération des idées.

D'un côté, on peut supposer, et je crois que c'est la pensée de Leibnitz [1], qu'il y a dans l'intelligence humaine une certaine disposition innée à recevoir les idées ou les notions de la vérité, et à les adopter et les accueillir, par une sorte de pressentiment de la convenance de ces notions avec sa propre nature. C'est une espèce d'harmonie préexistante entre la vérité et

[1] Voyez ses *Nouveaux Essais sur l'entendement humain.*

l'intelligence; je parle de l'intelligence qui est droite; car rien de vrai n'est en harmonie avec l'intelligence qui s'est déréglée.

D'un autre côté, on peut dire que les sens, qui d'eux-mêmes n'enfantent pas les idées, sont pour l'intelligence un moyen de les recevoir et de les développer, puisqu'ils sont pour elle, dans la condition présente où elle est placée, un moyen de se mettre en rapport avec les intelligences qui déjà possèdent ces mêmes notions.

Mais de cette double observation il ne résulte pas qu'il y ait des idées innées, ni que les sens produisent les idées.

La preuve en est, que si l'homme n'avoit d'autres idées, je veux dire d'autres notions, que celles qu'on suppose qu'il doit recevoir de cette double origine, l'homme resteroit sans fin avec des perceptions confuses et de vagues images dans l'esprit, sans pouvoir jamais parvenir à l'intelligence des rapports, soit physiques, soit moraux des êtres, sans pouvoir, par conséquent, parvenir à la connoissance d'aucune vérité. Une ignorance invincible seroit donc le partage de l'homme seul, si l'homme pouvoit être seul; aussi la philosophie qui le considère dans l'isolement, s'expose-t-elle à ne jamais trouver le principe de ses connoissances, ni l'explication des mystères qui étonnent et confondent son intelligence.

Rien n'est outré dans ce que je dis, et bien qu'il soit difficile de se faire une juste idée de l'état probable de l'homme qui vivroit seul sur la terre, sans jamais avoir été en rapport avec d'autres intelligences, la nature cependant nous fournit un exemple qui

peut, jusqu'à un certain point, nous faire apprécier cet état purement hypothétique d'une intelligence isolée. Cet exemple est celui du sourd-muet. Voyez cet homme, vivant au milieu d'une société, sans avoir aucune des notions qui constituent la société des intelligences. Nul doute que l'aspect de l'ordre moral qui se manifeste dans les dehors de la société humaine ne fasse sur son esprit une certaine impression d'étonnement, et ne le porte, par une sorte d'instinct naturel, jusqu'à une imitation imparfaite des actes, même moraux, des autres hommes. Cependant cet homme reste sans notion de ce qui est bien ou de ce qui est mal. Il a des sentimens, sans doute, parce qu'il a des sensations; mais il ne compare pas, il ne déduit pas, il ne raisonne pas, il n'a pas d'idées. Il y a des hommes d'une philosophie religieuse, mais peu réfléchie, dont l'imagination se refuse à concevoir des intelligences vides ainsi de toute notion. Ils ne peuvent pas surtout supposer qu'il y ait des créatures assez cruellement traitées par la nature pour que la pensée de Dieu soit absente de leur esprit. Mais, en supposant que le spectacle merveilleux du monde et l'aspect même de tous les hommes, accoutumés à proclamer par leurs adorations silencieuses l'existence d'un être mystérieux, puissent jeter dans l'âme d'un sourd-muet la pensée de cet être, et le sentiment de sa puissance, quelle distance infinie de cette pensée vague et indéfinie, sorte de terreur inexplicable, à la notion claire et positive de la Divinité, telle qu'elle existe dans une intelligence développée par la parole! Cette impression confuse n'a rien qui lui donne le plus léger rapport avec l'idée, entendue dans sa perfection complète. Et ce-

pendant je parle du sourd-muet qui vit parmi des hommes dont les actes extérieurs peuvent faire pénétrer, à son insu, dans son esprit des impressions morales, et lui tenir lieu, jusqu'à un certain point, de propres *réflexions*. Mais que seroit-ce si le sourd-muet vivoit dans une société d'hommes dont les habitudes seroient purement animales. L'intelligence du sourd-muet resteroit alors inanimée, et quelque idée que l'on se fasse de ses perceptions intimes, jamais on ne pourroit comprendre que ces perceptions pussent ressembler à des notions claires et précises; il seroit enfin, si je l'ose dire, une brute véritable, douée seulement du don, mais du don enfoui de la pensée, et dont la destinée intellectuelle se révèleroit tout au plus par son imitation parfaite des actes extérieurs de la vie de l'homme intelligent.

Dans le dernier siècle, des hommes bien intentionnés, voulant répondre à la philosophie téméraire qui osoit penser que Dieu étoit une invention des prêtres, ou qui répétoit, après d'anciens athées, que sa croyance étoit le résultat de la peur, allèrent consulter aussi la conscience du sourd-muet, pour y trouver, si c'étoit possible, cette pensée empreinte, et pour venger ainsi l'existence de la Divinité et la conscience du reste des hommes. Nous verrons plus tard que cette expérience étoit inutile; aujourd'hui il suffit de dire qu'elle eût été désespérante pour la cause de la vérité, si la vérité eût eu besoin, pour éclater à tous les regards, des révélations arrachées à la conscience de ces êtres incomplets. En effet, ceux qui, après avoir été instruits par les méthodes récemment pratiquées, furent interrogés sur leurs anciennes notions, ne firent jamais que

témoigner que leurs notions étoient vagues et confuses, et leurs sentimens indéfinissables. Cette expérience peut être répétée à chaque moment depuis que les méthodes, devenues d'une application plus universelle et plus facile, nous montrent des sourds-muets parvenus à une instruction assez développée pour pouvoir rendre compte de leurs perceptions présentes et de leurs anciens souvenirs. Or, chaque expérience nouvelle montrera que le sourd-muet; c'est-à-dire l'homme seul, l'homme sans communication avec les intelligences, vit sans idées ou sans notions, même sans l'idée ou la notion de Dieu, bien qu'il y ait dans son âme une singulière disposition à soupçonner, à deviner, peut-être à chercher et à vouloir l'existence d'un être supérieur à tous les autres, leur auteur et leur conservateur.

Il ne faut pas imaginer que nos observations ne soient qu'une opinion particulière et capricieuse de notre esprit; elles sont le résultat de l'expérience des hommes qui se sont le plus étudiés à connoître l'existence intellectuelle du sourd-muet.

Les Mémoires de l'Académie des sciences font mention d'un sourd de Chartres qui, ayant été guéri de sa surdité, déclara, lorsqu'il fut instruit, qu'il avoit mené jusque là une vie purement animale. Les théologiens et les physiologistes s'empressèrent d'interroger cet être à qui la parole venoit de rendre l'intelligence; et toujours il désespéra ceux qui s'attendoient à trouver en lui des idées innées, ou des idées produites par la sensation. Il est curieux de voir comment le cardinal Gerdil, grand partisan des idées innées, s'efforce de mettre ce fait en harmonie avec son système; le sourd,

dit-il, *avoit réellement des idées; seulement il n'en avoit pas fait usage* [1]. Voilà, il faut en convenir, un moyen commode de tout expliquer, et il n'est pas de système qu'on ne pût justifier avec des distinctions aussi raffinées.

Un ouvrage assez rare, intitulé : *Antilogies philosophiques* [2], renferme un dialogue entre un sourd-muet instruit par les méthodes nouvelles et un de ses amis. On voit clairement que le sourd-muet, M. le chevalier d'Étavigni, dont la première vie avoit pu être moins matérielle que celle des sourds-muets ordinaires, à cause des habitudes distinguées dont il avoit dû puiser l'imitation dans sa famille, fait des efforts pour retrouver dans ses souvenirs quelque trace de notions intellectuelles. Mais on voit aussi que ses efforts sont vains, et qu'il n'y retrouve que des images vagues et confuses qui ne durent jamais ressembler le moins du monde à des idées [3].

[1] *Caractère distinctif de l'homme et des brutes*, par le cardinal Gerdil.

[2] Amsterdam, 17.....

[3] Le comte de Bissi lui demande : Avant votre instruction aviez-vous l'idée d'un être supérieur à vous? Le chevalier répond : Un jour je m'égarai dans une horrible solitude, et perdant sans ressource le chemin de mon village, qui est au milieu des Cévennes, je conçus ce soupçon, qu'il y avoit sur ma tête un être immense qui voyoit à la *fois* tout l'univers, et qui pouvoit me faire recouvrer le chemin. Les mouvemens de mon âme exprimoient la demande que je lui faisois de me conduire au logis. — Après que vous vous fûtes égaré, l'idée de la Divinité s'est-elle renouvelée? — Mes idées à cet égard ne se perfectionnoient point. Avant mon instruction, je mourois d'envie de savoir ce que cet être étoit, et je souhaitai ardemment avoir l'ouïe *; mais depuis que M. Pereyre m'a instruit, je n'ai pas grande envie de

* Un sourd non instruit peut-il souhaiter d'avoir l'ouïe? cela paroît difficile à entendre:

Moi-même j'ai interrogé des sourds-muets instruits, et désintéressés dans leurs explications. Tous m'ont assuré qu'avant le moment de leur instruction ils n'avoient aucune idée, même de Dieu. Le docte M. Jamet, recteur de l'académie de Caen, et fondateur d'une école illustre de sourds-muets, m'a fait part de sa longue expérience et m'a confirmé dans mes convictions. En d'autres lieux, et principalement à Angers, j'ai pu voir les difficultés qu'on éprouve pour faire entrer une idée bien nette de Dieu dans la tête d'un sourd-muet. On m'a cité un élève de la maison de la Chartreuse, auprès de Vannes, qui disoit qu'il n'avoit pas peur d'être frappé par le bras de Dieu, parce que Dieu n'avoit pas de bras, et qu'il étoit rond.

l'avoir. — Quelle idée aviez-vous du temps? — Confuse. Il me paroissoit couler comme il m'a paru depuis, avec des mouvemens périodiques. — A quoi pensiez-vous le plus souvent à onze ou douze ans? — Au spectacle de la nature et à moi-même. Mes réflexions étoient foibles. Cependant je me souviens qu'un jour, à mon réveil, je sentis vivement la difficulté de faire connoître distinctement par gesticulations les rêveries que je venois d'avoir. — Vous ne pouviez songer à la mort dont vous n'aviez aucune idée? — Je pressentis ma mort, et j'y songeai quelquefois. — Comment vous représentiez-vous la mort? — Je me représentois des ossemens, j'avois vu mille fois enterrer des cadavres. — Lorsqu'on vous a parlé de cet Être suprême auquel vous pensâtes lorsque vous vous perdîtes, et que vous aviez eu tant d'envie de connoître, vous avez dû retrouver avec plaisir le développement de cette idée confuse. — En écrivant ce mot *Dieu*, M. Lucas, mon premier maître, leva ses mains au ciel; cela ne m'a pas donné l'idée d'un moteur; au lieu que n'ayant pas en vue ce mot *Dieu*, je fus élevé à une idée fort dissemblable, par un effet du trouble où étoit mon esprit. M. Pereyre m'ayant expliqué les attributs divins, je ne retrouvai pas d'abord quelques-unes de mes idées. Ayant étudié à fond la connoissance des êtres invisibles, j'ai remarqué que mes anciennes idées diffèrent de celles qu'on m'a données sur la manière de les concevoir, et de les représenter à l'esprit engagé dans

Il croyoit que c'étoit le soleil qui étoit Dieu, parce que le signe de l'adoration de Dieu consiste à lever les mains et les yeux au ciel; et il y en a qui croient long-temps, pour cela même, qu'il y a deux dieux, le dieu du jour et le dieu de la nuit. Mais j'ai à citer des autorités qui sont plus imposantes que mes foibles observations.

J'ai sous les yeux un mémoire rempli de faits curieux, et composé par un homme qui a vu de très-près les élèves de l'école des sourds-muets de Paris [1]. Ce mémoire établit clairement que le sourd-muet, seul dans l'univers, vivroit dans une éternelle enfance, sans le bienfait de l'instruction; et encore ce bienfait paroît-il douteux à l'auteur de ces recherches, lorsqu'il

la matière. — Savez-vous l'histoire du sourd-muet de Chartres, dont il est parlé dans les Mémoires de l'Académie? Lorsqu'il fut instruit, il fit entendre qu'il avoit mené jusque là une vie purement animale. — Sans doute il lui eût fallu bien connoître la nature du langage, et la comparer avec son ancienne manière de converser avec soi-même, et savoir la métaphysique moderne, et la comparer à la sienne propre, pour pouvoir répondre aux questions...... Un jour me trouvant en Normandie, un ecclésiastique me pria de lui donner un certificat en bonne forme de mes anciennes notions. Je le fis en ces termes : Je n'ai eu aucune idée de Dieu, et je n'ai jamais pu comprendre comment le monde a eu un commencement, et comment il aura une fin. Je ne fis pas alors de sérieuses réflexions sur la Divinité. Je ne comparai pas mes anciennes notions avec celles que la religion m'avoit données, et je pris le mot Dieu dans le sens que lui donne le catéchisme. — A quel signe avez-vous reconnu ensuite que vous vous étiez mépris? — Je me rappelai les espèces de besoins qu'éprouva mon âme, selon que je la connoissois, lesquels lui firent obscurément apercevoir qu'il y avoit un être qui pouvoit prendre soin d'elle, et écarter d'elle tout ce qui lui faisoit peur, et qui pouvoit remplir ses désirs. Comparant ces notions obscures avec ce que la philosophie m'a appris depuis, j'ai reconnu que j'avois eu à ma manière des notions implicites de la divinité. »

[1] Un ancien aumônier de l'école.

le considère par rapport à l'ordre du salut; car, selon les idées de l'auteur, le sourd-muet, irréprochable dans une ignorance que la nature a rendue invincible pour lui, contracte des obligations par les notions même confuses qu'il reçoit, et il devient par conséquent susceptible d'encourir les châtimens de la justice divine par l'infraction des devoirs qu'il a cessé d'ignorer, sans les comprendre dans leur étendue.

Quoi qu'il en soit de cette haute question de théologie, où l'auteur a pu se laisser entraîner trop loin par sa piété, il est toujours certain, d'après les observations d'expérience dont je parle, que le sourd-muet, tel qu'il vit, et grandit et végète parmi les hommes, est un être purement animal, sans idées, sans notions de ce qui est bien ou mal, machine vivante, et se mouvant par tous les ressorts organiques qui servent d'instrument à l'intelligence humaine, mais incapable de donner un motif moral à ses actions; simplement imitateur enfin des actes des autres hommes, dont il étoit destiné, sans une disgrâce cruelle de la nature, à partager les destinées intellectuelles, et toutefois placé à une distance infinie au-dessus de l'animal, par le don tout divin de l'intelligence dont l'usage lui est interdit, et qu'il doit retrouver un jour libre des imperfections des sens et des vices grossiers de la matière.

C'est ainsi que les plus savans instituteurs de sourds-muets ont considéré ces êtres malheureux. « Les sourds-muets, dit M. l'abbé de l'Épée, sont réduits en quelque sorte à la condition des bêtes [3]. » Il parle ici des sourds-muets par rapport à la connoissance de la re-

[1] *La véritable Manière d'instruire les Sourds-Muets*, avert., pag. 1.

ligion; mais M. Sicard est plus absolu, et ce qu'il dit paroît encore plus désolant, puisqu'il l'applique à toutes sortes de notions morales. « C'est une grande erreur, dit-il, de confondre le sourd-muet avec un enfant ordinaire..... borné aux seuls mouvemens physiques, il n'a pas même, avant qu'on ait déchiré l'enveloppe sous laquelle sa raison demeure ensevelie, cet instinct sûr qui dirige les animaux..... Le sourd-muet est seul dans la nature, *sans aucun exercice possible de ses facultés intellectuelles*, qui demeurent sans action, sans vie..... à moins qu'une main bienfaisante ne parvienne à le tirer de ce sommeil de mort..... Quant au moral, il n'en soupçonne pas même l'existence. Rapporter tout à lui, obéir avec impétuosité à tous les besoins naturels, satisfaire tous ses appétits..... s'irriter contre les obstacles..... renverser tout ce qui s'oppose à ses jouissances..... voilà toute la morale de cet infortuné. Il n'a des yeux que pour le monde physique; et encore quels yeux! Il voit tout sans intérêt.... *Le monde moral n'existe pas pour lui, et les vertus comme les vices sont sans réalité.* Tel est le sourd-muet dans son état naturel; le voilà tel que l'habitude de l'observation, en vivant avec lui, m'a mis à même de le dépeindre [1]. »

Les diverses écoles de sourds-muets qui existent en Europe publient la même expérience, et c'est d'après un fait aussi universellement reconnu que M. de Bonald a si excellemment fondé toutes les connoissances de l'homme sur la parole. C'est ce même fait qui résout

[1] *Cours d'instruction d'un Sourd-Muet*, disc. préliminaire, pag. 9, 12, 14, 15, 16.

la question de savoir si l'homme seul trouve en soi la connoissance de la vérité, ou s'il a par lui-même le moyen de la connoître, indépendamment de toute communication établie entre lui et ses semblables. Le sourd-muet, en effet, nous représente l'homme seul. Le sourd-muet est seul dans la nature, parce qu'il n'entend pas, et tout homme qui, ayant le sens de l'ouïe, n'entendroit pas parler, seroit seul comme le sourd-muet, c'est-à-dire sans idée par cette raison-là même, car c'est la parole qui donne la vie à l'intelligence; c'est la parole qui donne l'idée. En un mot, et pour nous résumer, le sourd-muet n'a pas d'idées parce qu'il ne parle pas; il ne parle pas parce qu'il n'entend pas; c'est pour toutes ces choses qu'il est seul au milieu des hommes, incapable de trouver en soi des moyens de connoître de lui-même. Tout homme qui, avec l'usage de tous ses sens, n'entendroit pas la parole, ne parleroit pas; il n'auroit pas d'idées; c'est-à-dire il seroit, comme le sourd-muet, réduit à une vie purement animale. C'est ainsi que s'est présenté à l'observation l'homme sauvage trouvé dans les bois, dont Racine le fils a raconté l'histoire, et plus récemment, un être semblable dont la brutale ignorance est venue déconcerter encore une fois les belles théories des philosophes sur l'origine des idées.

Donc il est rigoureux de conclure que le moyen de connoître n'est pas dans l'homme seul.

Donc la philosophie commet à la fois une erreur d'expérience et une erreur de logique, lorsqu'elle fait reposer ses découvertes sur les simples facultés de l'homme considéré isolément.

Donc il faut chercher hors de l'homme le moyen

universel de connoître, qui est nécessaire pour perpétuer la vérité et les notions de la vérité.

On croit faire une objection, en disant que la philosophie ne fait point ses recherches sur l'homme *seul* non intelligent, mais sur l'homme *seul* raisonnable et complètement développé. La philosophie nous dit: Vous nous reprochez de faire nos recherches sur l'homme dépourvu de sens; vous ne devez point à votre tour chercher une autorité dans l'exemple d'un homme dépourvu d'intelligence.

La philosophie se fait illusion ; il n'y a aucune ressemblance entre les deux manières de raisonner. Voici les argumens réciproques.

La philosophie veut que l'homme se suffise à lui-même pour avoir des idées ou des notions, et pour le montrer, elle suppose un homme qui seroit privé de tous ses sens, et cet homme, dit-elle, n'auroit point d'idées. Nous disons, au contraire, que cet homme ne seroit point un homme, et nous faisons tomber l'hypothèse de la philosophie avec tout ce qu'elle en déduit.

La philosophie dit que l'homme seul a par ses propres facultés le moyen de connoître; eh bien! nous trouvons un homme seul dans la nature, et nous montrons que cet homme vit sans idées, et qu'il n'est point intelligent, et que l'homme philosophique ne le seroit pas davantage, s'il étoit possible de le concevoir. Quel droit, encore une fois, donnons-nous à la philosophie de nous reprocher des suppositions absurdes? nos suppositions sont les siennes, et si elle ne veut pas que nous lui montrions un homme sans intelligence, qu'elle ne commence pas par nous présenter un homme isolé.

D'ailleurs la philosophie prétend n'examiner que l'homme seul intelligent. Mais il faudroit avant tout rechercher comment cet homme est intelligent; il faudroit remonter à l'origine de ses idées. Est-il intelligent par lui-même? c'est-à-dire est-ce par lui seul que s'est développée son intelligence? Les faits et la raison démontrent le contraire. Il est donc intelligent par autrui? C'est ici que s'élève un autre ordre de questions, qui nous ramène à cette seconde philosophie qui considère l'homme en rapport avec ses semblables.

III. *La tradition sociale est le moyen universel de connoître.*

L'homme vit en société. Aucun philosophe n'a dit que ce ne fût pas là sa nature, quoiqu'on ait beaucoup parlé d'un certain état de nature, qu'il est impossible à la raison de comprendre, et dont l'histoire repousse également l'hypothèse. D'ailleurs, en supposant que les hommes eussent commencé par vivre dans cet état incroyable, sans liens de famille et d'amitié, il est au moins certain qu'ils en sont sortis, ce qui prouve suffisamment que l'état de nature dont les philosophes ont parlé n'est point l'état naturel de l'homme, et que la nature pour lui, c'est la société. Mais l'homme est-il en société parce qu'il mange, qu'il dort, qu'il se promène, qu'il converse avec ses semblables? quelle ineptie de le penser! L'homme est en société parce qu'il est attaché à ses semblables par des liens d'amour, par des rapports de commandement et d'obéissance, par les mêmes pensées, par

les mêmes besoins moraux, par les mêmes souvenirs, par les mêmes espérances. S'il étoit possible de concevoir au milieu d'une société un homme qui n'eût aucune pensée commune au reste des hommes, aucune croyance, aucune opinion, aucun besoin intellectuel, aucune idée semblable des devoirs ou des droits, cet homme, bien qu'il respirât le même air, et qu'il vécût sous les mêmes toits, ne feroit pas certainement partie de cette société; donc ce n'est point la vie animale, ni les habitudes matérielles, qui constituent la société des humains; ce sont les rapports de l'intelligence et les besoins de l'esprit.

De même cependant que l'homme trouve dans la société les moyens de fournir aux besoins du corps, il doit y trouver aussi les moyens de satisfaire les besoins de l'esprit, et il le doit d'autant plus que c'est par les rapports de l'intelligence que se constitue la société. Or le premier, le seul besoin de l'esprit, est la connoissance de la vérité; donc le moyen de connoître la vérité, ce moyen commun à tous les hommes, que nous cherchons, doit être un moyen éminemment social, un moyen naturellement indiqué aux hommes par leur manière d'être et par les liens intellectuels qui les attachent à la société.

Nous disons que le moyen de connoître, qui se manifeste naturellement à tous les hommes, dans leur vie sociale, est la tradition ou le témoignage.

L'homme, en effet, ne sait que par tradition, et la preuve la plus éclatante en est, que l'homme ne découvre par lui-même aucune vérité (je parle toujours, et j'ai besoin de le redire, de la vérité morale, et non

pas des vérités d'expérience), que cette vérité ne se trouve auparavant connue et manifestée dans la société par le témoignage des hommes. On ne sauroit trop méditer cette observation, qui seule fait tomber tous les systèmes philosophiques, et toutes les prétentions de l'orgueil humain. Quelle est en effet la vérité morale dont on puisse assigner l'origine? A quelle époque les hommes ont-ils commencé à croire Dieu, à respecter la puissance du père, à faire un dogme de l'obligation si peu naturelle d'obéir? Qui est-ce qui fera l'histoire de la morale, comme on fait l'histoire d'une science? Quels sont les philosophes à qui on pourra faire honneur de la connoissance des devoirs qui lient les hommes? Ces devoirs, ces croyances, ces dogmes remontent plus haut que les découvertes vulgaires de l'esprit humain. Aussi profondément que le regard de l'homme puisse percer dans la nuit des âges, toujours se montrent au-delà les vérités morales auxquelles s'exerce l'intelligence curieuse des philosophes. Et ces vérités sont partout, dans les temps obscurs de l'antiquité et dans l'histoire récente des peuples barbares; elles y sont obscurcies peut-être par la brutalité des passions, et par la grossièreté des habitudes; mais elles n'y sont pas moins avec leur germe fécond, attendant, pour recevoir leur développement complet, que les esprits sortent de leur abjection; et elles attestent, par les traces même obscurcies qu'elles ont laissées empreintes dans le souvenir des hommes, qu'elles avoient été plus manifestes pour des temps antérieurs, et que, pour les trouver dans tout leur éclat, c'est plus haut qu'il faut monter. Différence remarquable de la science des vérités morales avec les

sciences ordinaires, dont le développement doit être toujours cherché dans les temps les plus récens, lorsqu'on est assez heureux pour ne pas être contraint de le rejeter jusque dans l'avenir.

Or c'est bien évidemment par la tradition que se sont ainsi perpétuées dans la société humaine ces vérités qui la font vivre, et dont les plus vagues souvenirs suffisent encore pour l'empêcher de se dissoudre entièrement.

S'il étoit possible de suspendre subitement la tradition, toutes les vérités morales, toutes les vérités sociales périroient à l'instant même. Il feroit beau voir alors les philosophes aller à la découverte de ces vérités; il feroit beau les voir prétendre tous également au privilége d'éclairer les hommes, avec leurs systèmes si contradictoires, avec leurs éternelles disputes, avec leurs livres et leur langage si mystérieux. Mais y auroit-il alors des philosophes, des livres, des théories? Les hommes, également ignorans, tomberoient véritablement dans cet état de nature, dont on parle, où le besoin de manger seroit encore le moins abject et le moins grossier; c'est-à-dire il n'y auroit plus même de société. Et il ne faut pas dire que la supposition que nous faisons est peu philosophique; au contraire, elle entre dans la pensée de ceux qui disent que l'homme connoît la vérité par lui-même et par les moyens de la philosophie. Insensés! ils ne voient pas que ce que l'homme prétend découvrir, il le sait d'avance, et ils attribuent à sa raison ce qu'il ne doit qu'à l'enseignement.

Mais nous ferons une autre supposition moins offensante pour la vanité de l'esprit humain. Nous sup-

poserons que la société, se défiant de la tradition, voulût se mettre tout entière à la recherche des vérités sociales. N'est-il pas encore évident que la société, devant arriver à des résultats variés à l'infini, et toujours contraires, se détruiroit d'elle-même? Si les philosophes qui cherchent la vérité ne trouvent aucun lien commun qui les puisse unir, comment penser qu'il resteroit encore des rapports entre tous les membres d'une même société qui appliqueroient leur esprit à cette découverte? Avouons-le, le monde doit périr lorsqu'il cesse de croire aux vérités que la tradition lui a transmises. Lorsque ce lien est rompu, chaque homme, en effet, devenu libre dans ses pensées et dans ses croyances, se livre à ses propres penchans, et se détache violemment de ses semblables. C'est ici l'histoire de toutes les révolutions; je parle des révolutions universelles des peuples, de ces révolutions qui bouleversent tout un empire, qui rompent tous les liens et qui n'élèvent que des ruines. Comment surviennent ces grands désastres de la société? par l'oubli des vérités que la tradition lui avoit apprises, et qui étoient le lien de tous ses membres. Mais aussi comment la société répare-t-elle ses malheurs? en recueillant parmi les ruines les débris de ces vérités, et en s'efforçant de redonner à la tradition son autorité. Double exemple, qui montre également que la société se perpétue par la tradition. Mais ce moyen de connoître est bien sans doute celui qui met à la portée de tous les esprits les vérités qui lient les hommes, c'est-à-dire qui constituent la société; donc c'est le moyen le plus universel et le plus commun; et par conséquent c'est aussi le plus sûr. Quelle autre preuve en faut-il donner, si ce n'est cette grande expé-

rience de la société qui périt, lorsqu'elle n'a plus foi à la tradition, et cette autre expérience de l'homme qui s'égare toutes les fois qu'il veut marcher seul avec sa raison? Les révolutions des empires et les perpétuelles dissensions des philosophes, voilà le double argument qui atteste que la tradition seule conserve la vérité. Par elle la vérité survit aux âges barbares; par elle encore elle triomphe des erreurs des sophistes.

Ici nous voyons se soulever violemment la raison humaine; c'est-à-dire la raison des philosophes. Eh! quoi, disent-ils, n'y a-t-il donc pas dans l'homme cette intelligence naturelle qui perçoit la vérité? et l'esprit sublime qui s'abandonne à ses recherches a-t-il besoin de la société pour parvenir à ses découvertes? Que deviennent donc les inventions savantes de Newton, et les contemplations de Descartes, et les inspirations de Bossuet?

Les philosophes se font sans doute illusion avec cette imposante autorité du génie, qu'en d'autres circonstances, peut-être, ils seroient les premiers à répudier. Mais nous leur demandons toujours comment s'est formée cette intelligence sublime qui les étonne par ses découvertes? Certes, il est vrai que Dieu a donné à l'homme cette grande faculté de connoître, et quelquefois de deviner les vérités les plus profondes. Et sans ce don divin, l'homme seroit-il une intelligence?... Mais ce don ne se développe pas de lui-même, et nous savons tous par quelle sorte de soins nous avons besoin de le cultiver pour qu'il ne reste pas un don inutile et un trésor enfoui. Or il faut considérer l'intelligence telle qu'elle seroit dans l'homme inculte et sauvage, avant de la considérer dans l'homme déve-

loppé et accompli par la société; c'est-à-dire il faut savoir la distance presque infinie qui sépare la raison réduite à elle seule, de la raison mise en communication avec des intelligences déjà formées. Ce n'est pas tant qu'elle reste cachée dans son isolement qu'elle est capable de découvrir les mystères des sciences humaines, c'est après qu'elle est arrivée à son degré de perfection par les travaux de l'éducation, c'est-à-dire par les soins de la société. Différence très-remarquable, et pourtant toujours inaperçue par la plupart des philosophes. Ils se glorifient de leur raison; ils ne savent pas par quel bienfait ils en jouissent! Nous savons comme eux de quoi est capable la raison développée, qu'ils nous disent donc de quoi elle est capable lorsqu'elle est réduite à ses propres forces.

Résumons nos principes.

IV. *La vérité est perpétuée par la tradition.*

La société perpétue la vérité par la tradition; et si le mot de vérité paroît mal placé sous notre plume, avant que nous ayons pu encore expliquer ce que c'est que la vérité, disons au moins que la société développe l'intelligence, et que sans la société l'homme seroit sans idées. Ajoutons que la parole est l'instrument donné à l'homme pour mettre sa raison en communication avec la raison d'autrui : instrument mystérieux, que l'homme n'a point fait, comme il l'imagine, mais qui a été pour lui une première révélation, et le commencement de toutes les autres. L'homme, en effet, ne parle que parce qu'il a d'abord entendu parler : or, comme la parole n'est autre chose que l'ex-

pression de la pensée, il est rigoureux de dire que l'homme ne pense que parce qu'il parle; et de plus, comme l'homme ne parle que parce qu'il est en société, c'est une autre raison d'assurer que c'est encore par la société qu'il a des pensées.

Voilà les fondemens de notre philosophie; nous ne savons si l'on en découvre déjà les conséquences; mais elles seront infinies. Par elles et par elles seules nous expliquerons la raison humaine, l'origine des connaissances, la source de l'intelligence, et bien plus encore, par elles, nous remonterons jusqu'à l'interprétation des mystères qui, aux yeux de toute autre philosophie, voilent également la naissance de l'homme physique et la naissance de l'homme intellectuel. Par elles, enfin, nous serons conduits à reconnaître que la révélation n'est pas seulement un fait accompli, mais, si je l'ose dire, une vérité spéculative et philosophique, sans laquelle l'homme n'est pour lui-même qu'un abîme, et l'univers tout entier, qu'une vaste illusion.

Qu'il sera beau d'arriver à de telles conséquences! Combien notre raison aimera à se reposer dans cette conviction si sublime à la fois et si consolante! Faisons donc des efforts nouveaux. Suivons la carrière dont le but se montre, dans le lointain, avec de si grandes espérances. Les études philosophiques doivent offrir à l'homme un invincible dégoût lorsqu'il les cultive sans en apercevoir le terme, et que l'esprit, toujours égaré dans les ténèbres d'une métaphysique incertaine, suit des routes qui n'aboutissent pas à l'immortalité. Et quel charme, en effet, y auroit-il dans une science qui ne va qu'à la matière et au néant!

Quel motif y a-t-il au fond de notre cœur, qui nous porte à nous dégrader nous-mêmes, et à nous dépouiller des espérances de l'avenir? Une telle philosophie n'est-elle pas toute contraire à la nature de l'homme? n'est-elle pas propre à le désoler, plutôt qu'à lui donner de hautes pensées? Mais une philosophie qui ouvre à notre intelligence les mystères de la vie, qui nous découvre des destinées presque divines, et qui nous fait comprendre les rapports merveilleux que Dieu a établis entre lui-même et sa créature, ne sauroit jamais être une philosophie fatigante et pénible pour l'entendement. Poursuivons donc avec un zèle nouveau l'examen des graves questions que nous offre cette philosophie. Suivons le chemin qu'elle nous ouvre; apprenons d'elle à connoître notre nature, et à ne point nous confondre, par un mépris abject de nous-même, avec l'animal grossier qui végète sans intelligence. Ayons un vrai sentiment de notre dignité, et élevons-nous par un sublime effort au-dessus de cette matière et de ce néant, où des doctrines humiliantes voudroient enchaîner notre pensée. Soyons hommes, en un mot, c'est-à-dire remplis du sentiment de notre foiblesse, mais pénétrés de l'idée de notre grandeur; exempts à la fois de cet orgueil qui veut tout soumettre à soi, et de cette lâcheté qui consent à se renier elle-même; fiers de notre raison, mais soumis à Dieu, suprême et éternelle raison; jaloux de notre liberté, mais convaincus de notre dépendance. Tels, en effet, la philosophie nous montre à nos propres regards : double nature dans un être unique; abjects par nos sens, sublimes par notre intelligence; ayant besoin également de nos sens pour

tenir notre intelligence dans la soumission, et de notre intelligence pour empêcher nos sens de ramper dans la matière.

CHAPITRE III.

DE LA TRADITION OU DU TÉMOIGNAGE.

I. Caractères de la tradition véritable. — II. Croyances perpétuées par la tradition. Dieu. — III. L'unité de Dieu.

I. *Caractères de la tradition véritable.*

Nous disons que toutes les vérités sont enseignées à l'homme, et que c'est la société qui les perpétue par la tradition. Cette doctrine est simple; elle réduit la philosophie à l'observation d'un fait, et l'homme qui vit au milieu de ses semblables n'a qu'à ouvrir les yeux pour comprendre comment ce fait explique seul la conservation des vérités, conservation souvent miraculeuse au milieu des violentes tempêtes qui jettent toute la société hors d'elle-même, mais qui, dans l'état de dégradation où se trouve l'homme avec ses passions brutales et ses désirs si différens, deviendroit, j'ose le dire, impossible à Dieu même, si chaque esprit, dans la liberté folle de ses pensées, étoit chargé de garder en soi le dépôt de ce qui est vrai, ou d'en faire hors de soi la découverte.

Ici s'élève une première objection. Si la société, dit-on, perpétue la vérité, ne perpétue-t-elle pas aussi l'erreur? Or, dès que vous sanctionnez ce qui est transmis par la société, vous sanctionnez donc les préjugés de l'éducation, les égaremens des peuples, leurs superstitions et jusqu'à leurs folies.

Avant d'entrer dans le fond de cette objection, qui bientôt n'en paroîtra plus une, commençons par observer qu'il est bien vrai que les mêmes moyens qui sont donnés à l'homme de connoître la vérité, lui servent également à connoître le mensonge. C'est le propre de sa nature, dans sa corruption, de dégrader en soi ce qu'il y a de plus saint; et ceci ne s'applique pas seulement à l'usage qu'il fait de la tradition, mais encore à l'usage qu'il fait de toutes ses facultés. Qui dira que le don de l'intelligence est un don funeste? Et cependant l'homme abuse de l'intelligence, et elle devient pour lui trop souvent une source profonde d'égaremens. La raison est-elle toujours droite et pure? Qui l'osera dire? Et pourtant faut-il répudier ce présent du Créateur? Toutes les facultés intellectuelles sont sujettes également à s'altérer et à se corrompre; triste indice d'une intelligence déchue, qui fait servir à des objets vicieux les dons qu'elle devoit consacrer seulement à des usages nobles et à des pensées toujours droites. Mais il n'en faut pas moins considérer soigneusement la destination primitive de ces dons, et c'est le propre d'un esprit vraiment philosophique de ne se point laisser tromper par la destination nouvelle que la société de l'homme leur a donnée. Ainsi la parole sert à la fois à transmettre les vérités pures et les mensonges grossiers; mais il est bien clair

que c'est la corruption humaine qui la fait servir au dernier usage, et il n'en reste pas moins évident que son auteur n'a pu primitivement la destiner qu'au premier. C'est ce qui doit se dire aussi de la tradition, qui n'est autre chose que l'usage de la parole. Elle perpétue les erreurs ; mais c'est par une suite de l'ignorance des peuples et de l'altération des intelligences, et il n'en faut pas moins affirmer, sans se mettre en peine des difficultés que l'esprit de dispute peut faire naître sur cette question, comme sur toutes les autres, que la tradition est destinée uniquement à perpétuer la vérité.

Entendons à ce sujet des avertissemens remarquables que le grand cardinal d'Ossat adressoit autrefois à un ami, qui sembloit avoir élevé les mêmes objections : « Je vous prie de considérer que si quelques mauvaises opinions viennent de quelques hommes, les remèdes de ces mauvaises opinions et toutes les vraies et bonnes opinions viennent aussi des hommes, ou par le moyen des hommes. Les bonnes et salutaires opinions touchant la vertu, bonne vie et mœurs, nous ont été enseignées par les hommes. Il n'y a aussi espèce de vertu de laquelle les hommes n'aient appris le chemin. Il n'y a ni passion, ni maladie d'esprit, de laquelle les hommes n'aient enseigné les remèdes. Tous les saints docteurs et autres, qui ont écrit les belles œuvres en la lecture desquelles vous vous plaisez tant, étoient hommes. La piété même, la religion, la parole de Dieu, nous ont été données par le moyen des hommes. L'Apôtre nous dit que la foi même nous est donnée par l'ouïe. Bref, toutes les sciences, les arts, disciplines, et la vérité, et la certitude de

leurs préceptes, nous ont été écrites et enseignées par les hommes, lesquelles ils n'eussent pu écrire ni savoir, ni nous aussi les apprendre, si nous eussions préféré les déserts et la conversation des bêtes aux cités et à la vie humaine et civile. » Ainsi s'exprime un grand génie [1].

Et parce que les hommes transmettent aussi ce qui est mauvais, que conclure, de cette triste facilité qui leur est laissée, contre la tradition qui conserve ce qui est bon? D'ailleurs, il y a de telles différences entre la vérité et l'erreur, qu'il faut bien qu'il y en ait aussi d'infinies entre les deux sortes de traditions qui transmettent l'une et l'autre. Tout se borne donc à reconnoître les marques qui les distinguent; c'est maintenant le soin auquel il nous faut attacher, et lorsque nous saurons reconnoître les caractères de la tradition véritable, nous aurons fait un pas immense pour reconnoître les caractères de la vérité.

Et d'abord je remarque qu'entre les opinions ou croyances transmises dans la société, il en est dont l'origine se perd dans l'histoire des hommes; il en est dont on trouve la naissance à des époques plus ou moins récentes. Les unes se rencontrent à la fois dans tous les temps et dans tous les lieux; les autres se montrent et disparoissent en des temps et en des lieux divers, pour renaître ensuite sous des formes nouvelles. Les unes sont véritablement perpétuelles, car si elles sont quelquefois altérées par les passions et l'ignorance, elles ne laissent pas moins dans la société des traces profondes qui les font constamment reconnoître. Les

[1] *Lettres*, Ier vol. in-4°, pag. 35.

autres sont variables et passagères; car, bien qu'elles paroissent, en certaines circonstances, égarer tout le genre humain, il est facile de juger qu'elles n'ont rien de permanent et d'universel, par les contradictions infinies qui les distinguent.

Ce sont ces deux espèces d'enseignemens qu'il faut commencer à étudier pour être conduit à bien juger les questions qui se rapportent à la tradition. Nous ne donnerons pas encore le nom de vérités aux croyances transmises, quel que soit le caractère de ces croyances et la manière dont elles se perpétuent. Cherchons tout simplement celles qui ont un caractère d'universalité et de permanence. Les conséquences se déduiront d'elles-mêmes, et le raisonnement philosophique viendra bientôt à l'appui de ce que nous regardons d'abord comme des faits.

II. *Croyances perpétuées par la tradition. Dieu.*

II. L'enseignement le plus universel et le plus constant qui se présente dans l'histoire des traditions humaines, c'est l'enseignement du dogme de l'existence de Dieu. Aussi loin que puisse percer l'esprit de l'homme dans les souvenirs de l'antiquité, il trouve toujours et partout cette croyance manifestée par les adorations des peuples et par les témoignages de leurs historiens. Et bien que l'universalité d'une telle tradition n'ait pas besoin d'être démontrée, on aime cependant à la voir attestée par les monumens nationaux, et par les paroles des anciens philosophes, qui avoient une vaste connoissance des opinions de tous les peuples. « Tous les hommes ont une idée de Dieu, dit

Aristote [1], et cette notion est transmise aux hommes par une tradition qui remonte à la plus haute antiquité [2]. Avant lui, Platon avoit dit que ses sentimens sur la Divinité n'étoient autre chose que les enseignemens d'une antique tradition [3]; et que l'existence des dieux se prouve par le consentement unanime des Grecs et des barbares, qui s'accordent tous en ce point, qu'il y a des dieux [4]. Et Plutarque, après avoir attribué la formation de l'univers à une intelligence suprême, ajoute que cette doctrine remonte jusqu'aux premiers temps, qu'elle n'est d'aucun auteur connu, et que toujours elle fut commune aux Grecs et aux barbares [5]. Combien de fois Cicéron, dans ses divers écrits de philosophie, ne proclame-t-il pas avec l'autorité de son éloquence l'universalité de cette tradition. « Ce qui donne la plus grande autorité à la croyance des dieux, c'est, dit-il, qu'il n'est pas de nation barbare, qu'il n'est pas d'homme abruti qui n'ait cette notion dans l'esprit; plusieurs, à la vérité, ont une fausse idée des dieux; c'est une suite des préjugés et des vices de la nature; mais tous croient à l'existence d'un être divin et d'une nature suprême, et cette opinion n'est imposée ni par une volonté des hommes, ni par des instructions, ni par des lois impérieuses; or, en toutes choses, le consentement de toutes les nations doit être regardé comme la loi de la nature [6]. » Et ail-

[1] Πάντες ἄνθρωποι περὶ θεον ἔχουσιν ὑπόληψήν.

[2] Ἀρχαῖος τὶς λογος καὶ πατριος πᾶσιν ἄνθρωποις. *De Mundo*, cap. v.

[3] Ὁ παλαιὸς λογρς. *De Legibus*, lib. IV.

[4] *Ibid.*

[5] *De Isid. et Osir.*

[6] Cic. *Tuscul. quæst.*, lib. I.

leurs, il dit encore : « Cette croyance est commune à tous les hommes et parmi toutes les nations..... Quelle est la nature des dieux, ils l'ignorent, mais que les dieux existent, nul ne le nie [1]. « Il trouve des expressions toujours nouvelles pour proclamer la même vérité : « Entre toutes les nations, il n'en est point qui soit tellement inhumaine, tellement de fer (*ferrea*), qu'elle ne sache pas qu'il doit y avoir un Dieu, bien qu'elle ne sache pas quelle est sa nature [2]. » Sénèque dit de même [3] : « Il n'est point de nation tellement jetée hors de la civilisation et des lois humaines, qui ne croie à l'existence des dieux [4]. » Et sans multiplier inutilement les preuves de cette tradition universelle, ne suffit-il pas de lire dans les histoires les croyances publiques de tous les peuples de la terre? Et l'universalité de ces croyances n'est pas seulement attestée par les souvenirs des mœurs, des cultes, des lois et des sacrifices des peuples; elle l'est encore par les témoignages de tous les auteurs de tous les temps, témoignages qui sont l'expression de la tradition universelle, bien plus encore que l'expression de leur propre croyance. En effet, tous n'entreprennent point de démontrer l'existence de la Divinité par des raisonnemens philosophiques, mais on voit toujours que tous la supposent, et que, par conséquent, elle leur est connue, sinon comme une vérité démontrée, au moins comme une tradition universelle. Ainsi toutes les au-

[1] *De nat. Deor.*, lib. II.

[2] I. *De Legibus*.

[3] *Epist.* 117.

[4] *Nulla quippe gens unquàm est adeò extra leges moresque projecta, ut non aliquos deos credat.*

torités des écrivains anciens que l'on peut recueillir montrent qu'ils parlent de Dieu comme d'un être connu de toute la terre; nulle part ils ne prétendent le révéler au monde, et la manière affirmative dont ils parlent de son existence ou de ses attributs fait assez entendre que leur langage s'adresse à des hommes qui en ont déjà la croyance. Ainsi c'est attester la croyance universelle de Dieu, que de dire, comme Xénophon [1], qu'il faut l'honorer; comme Cratès [2], qu'il répand ses dons sur les hommes d'une manière inégale; comme Polybe [3], qu'il protége ceux qui souffrent pour la justice; comme Caton d'Utique [4], que sa manière d'agir avec les hommes est impénétrable; comme Zénon [5], que la vie criminelle d'un libertin ne sauroit lui être cachée; comme Pline [6], qu'il ne peut se porter à ce qui est contraire à la raison; comme Tacite [7], qu'il punit les injures qu'il reçoit des hommes; comme Simonide [8], qu'il est d'une nature incompréhensible; comme Tite-Live [9], que dans nos calamités nous devons mettre en lui notre confiance; et ces sortes d'autorités sont infinies par leur nombre. Juvénal nous avertit de remettre nos besoins entre les mains des dieux [10]. Claudius s'écrie que rien n'échappe à leur

[1] Lib. II, *Memor.*
[2] Apud *Laert.*, lib. VI.
[3] Lib. III, *Hist.*
[4] Apud *Plut.*
[5] Apud *Val. Max.*
[6] Lib. II, cap. VII.
[7] *Ann.*, lib. I.
[8] Apud Cic., *de Nat. Deor.*
[9] *Hist.*, lib. VII.
[10] *Satyr.* 10.

providence [1]. Les dieux veulent que nous pensions toujours à la mort, dit Martial [2]; et Perse demande que nous leur offrions, non de l'or, mais un cœur pur [3]; Libanius enfin nous parle merveilleusement des bienfaits de Dieu envers les hommes, de la vengeance qu'il exerce sur les méchans, et de l'obéissance qui est due à ses ordres [4].

Qui comptera les voix qui s'élèvent ainsi par toute la terre pour proclamer cette universelle croyance des hommes? On la trouve partout, dans les monumens publics, dans les livres des historiens, dans les rêveries des philosophes, dans les fictions des poètes, et ce seroit une recherche curieuse, et digne à la fois de frapper l'attention des vrais philosophes, que celle de tous les témoignages épars dans les ouvrages les plus différens par leur objet et par la pensée de leurs auteurs, en faveur de cette immortelle tradition du genre humain, qui, remontant à l'origine des sociétés, les suit dans leur développement, et ne les abandonne pas même dans leur barbarie [5].

Il n'y a pas jusqu'à l'opinion personnelle de quelques philosophes qui, dans l'antiquité, ont dit qu'il n'y

[1] Lib. I, *in Ruff.*

[2] Lib. II, *in Sext.*

[3] *Sat.*

[4] Tom. I, *Declam*, 11, 20, 3.

[5] Un savant bénédictin, auteur d'un ouvrage intitulé *le Libertinage combattu par le témoignage des auteurs profanes*, est celui qui a indiqué le plus de passages anciens sur la Divinité. Il cite, tom. I, avec des renvois exacts, Démosthène, Isocrate, Ménandre, Eschine, Lycophron, Teognis, Florus, Salluste, Eutrope, Héliodore, Callimachus, Celse, Porphire, Sophocle, Cointus, Aristophane, Apollonius de Rhodes, Nicandre, Dion Chrysostôme, Théocrite, Phocilide, Aratus, Hérodius, Epictète, Horace, Ovide, Virgile, etc.

avoit point de dieux, qui ne prouve invinciblement la croyance universelle du reste des hommes; car on ne nie que ce qui est cru, et si les athées n'avoient point vu autour d'eux des peuples remplis de la pensée de la Divinité, si Dieu, en un mot, n'avoit point été connu, on n'auroit point entendu de voix s'écrier qu'il n'existoit pas. D'ailleurs, il suffit de lire dans les histoires le sort qui fut réservé dans les temps anciens au petit nombre de sophistes qui mirent en doute le dogme de l'existence de Dieu, pour rester convaincu que l'athéisme heurtoit de front la foi publique; et il falloit en effet que cette croyance fût bien profondément empreinte dans la conscience des hommes, pour que les vengeances de la loi fussent regardées par les peuples comme des expiations justes et nécessaires [1]. « Que tous ceux qui habitent la ville et son territoire, dit Zaleucus, soient convaincus qu'il existe des dieux [2]. »

A Athènes, les athées furent souvent chassés de la république, quelquefois même punis de mort, et leurs livres furent brûlés sur les places publiques. Socrate n'étoit point athée, sans doute, mais sa mort fut prononcée parce que la calomnie affreuse de ses ennemis étoit parvenue à faire croire qu'il nioit les dieux : tant étoit profonde la conviction de leur existence! Les peuples ne pouvoient pas même supporter la pensée de l'athéisme; un mouvement de colère et d'indignation s'échappoit du fond de leur âme, et la vengeance alors étoit d'autant plus redoutable, que la conscience avoit été plus violemment heurtée par des impiétés qui dé-

[1] Cic. *de Nat. Deor.*, lib. I.
[2] Apud Stob., *serm.* XLII.

truisoient toutes ses convictions. Platon ne dissimule pas ce sentiment d'aversion et de vengeance qui lui étoit commun avec les législateurs et les peuples, lorsqu'il s'écrie, en parlant des dieux : « Comment se voir, sans indignation, réduit à parler sur l'existence des dieux? Oui, nous éprouvons, malgré nous, pour ceux qui nous y forcent encore, je ne sais quel sentiment de colère et de haine. Des hommes qui longtemps dociles aux leçons religieuses, sucées dès leur naissance avec le lait de leur mère, de leur nourrice, et mêlées comme un charme céleste aux premiers jeux de leur berceau, les retrouvoient dans les prières des sacrifices, dans ces nobles cérémonies, dans ces chants des autels; spectacles et concerts si agréables au jeune âge, toutes les fois que leurs parens venoient implorer pour eux et pour leurs enfans ces dieux immortels, dont ils reconnoissoient par leurs vœux l'existence et le pouvoir; des hommes qui depuis, au lever ou au coucher de la lune et du soleil, ont vu tous les Grecs et tous les barbares, dans la prospérité comme dans le malheur, se prosterner et adorer les dieux, sans que jamais aucun peuple ait révoqué en doute la Divinité, et qui maintenant au mépris de tant de témoignages, privés de tout prétexte raisonnable aux yeux des gens sensés, nous forcent de parler en faveur des dieux, nous laissent-ils assez de modération et de sang-froid pour nous contenter de les instruire [1] ? » Quel philosophe, je le demande, eût osé parler de la sorte, si sa croyance eût été une pure opinion philosophique? L'indignation de Platon part bien moins encore de

[1] *Lois*, liv. x, trad. de M. Leclerc.

sa propre conscience, que de la conscience universelle du genre humain, et s'il ne peut comprimer sa haine et sa colère, c'est que les hommes qui nient les dieux se soulèvent contre tous les témoignages, c'est qu'ils abjurent leurs propres souvenirs, et les leçons si touchantes de leurs parens, et la tradition constante de toute la terre. Voilà d'où naît cette haine profonde qu'il ose avouer; haine éloquente parce qu'elle s'exprime au nom de la nature tout entière, mais qui seroit une passion ridicule et vaine, si elle s'exprimoit uniquement au nom d'un système philosophique que d'autres systèmes auroient choqué.

En nous arrêtant aux souvenirs de la Grèce polie et de Rome fidèle à ses traditions, nous n'oublions pas que nous trouverions les mêmes témoignages et la même foi parmi les autres peuples antiques. Mais n'est-il point superflu de rappeler tous les récits de l'histoire, et ne savons-nous point assez combien la pensée de la Divinité se transmit fidèlement à toutes les nations dont les noms nous sont parvenus? Les anciens Perses, les Chaldéens et les Assyriens, les Phéniciens et les Chananéens, les Egyptiens, les Arabes, les anciens Chinois, les peuples du nord perdus dans leurs forêts, les Germains, les Gaulois, les habitans de l'Afrique, tous les peuples qu'on aperçoit dans les vieux monumens, y apparoissent avec leurs autels et leurs dieux, avec leurs sacrifices et leurs expiations, par conséquent avec la croyance d'une divinité quelconque.

Et cette croyance brille de même chez les peuples les plus sauvages, que la civilisation ancienne ou moderne avoit oubliés dans leurs déserts. « Il n'y a ja-

mais eu aucun barbare, dit Elien, qui n'ait respecté la Divinité, ou qui ait révoqué en doute s'il y a des dieux, et s'ils prennent soin des choses d'ici-bas. Jamais aucun homme, soit indien, soit celte ou égyptien, n'a pensé sur cette matière comme Evémerus le Messénien, Diogène le Phrygien, Hyppon, Diagoras, Sosias, Epicure [1]. » Ces peuples, tombés depuis des temps si reculés dans un état d'ignorance et de brutalité, ne devoient-ils pas, ce semble, avoir perdu le souvenir de toutes les traditions de la société. Et cependant la croyance de Dieu a survécu à leur profonde barbarie, et les voyageurs l'ont retrouvée dans toutes les contrées les plus ignorées de l'ancien et du nouveau monde. Le P. Tachart affirme que, dans une conférence qu'il eut avec les principaux de la nation des Hottentots, il reconnut qu'ils croyoient à l'existence d'un Dieu, et cette opinion est confirmée par M. Kolben, qui, ayant passé plusieurs années au Cap, s'instruisit profondément de leur religion et de leurs mœurs [2]. Les voyageurs rapportent de même l'espèce de sacrifice et de prière que les nègres de Guinée adressoient à leurs divinités [3]. Les Indiens croient à un Etre suprême, et ils rendent des honneurs et un culte particulier à des dieux subalternes [4]. Les habitans de Ceylan reconnoissoient un Dieu souverain qui avoit d'autres dieux sous ses ordres [5]. Les peuples de l'Amérique, selon le récit de Joseph Acosta [6], avoient la croyance d'un

[1] *De Var. Hist.*, lib. II, cap. XXXI.
[2] *Relation du cap de Bonne-Espérance*, par Kolben, t. I, cap. VIII.
[3] *Relation de Guinée*, par Salmon.
[4] *Relation des missionnaires danois.*
[5] M. *Knox.*
[6] Liv. V, *de Procurandâ Indorum salute.*

Dieu maître souverain de toutes choses, et parfaitement bon. Le P. Lafitau, dans son livre des *Mœurs des Sauvages*, observe qu'ils reconnoissent un être, ou esprit suprême, quoiqu'ils le confondent avec le soleil, auquel ils donnent le titre de grand-esprit, d'auteur et d'arbitre de la vie. D'autres peuples de l'Amérique avoient une idée plus parfaite de la Divinité, et Garcilasso de-la-Véga nous apprend qu'avant l'arrivée des Incas au Pérou, les sauvages habitans de ces contrées croyoient qu'il existoit un Dieu suprême, auquel ils donnoient le nom de Pacha-Kamak; qu'il donnoit la vie à toutes les choses, qu'il conservoit le monde, qu'il étoit invisible, et qu'ils ne pouvoient le connoître [1].

On ne finiroit pas si l'on vouloit mentionner tous les témoignages qui s'élèvent avec une imposante autorité de toutes les parties du monde, et à chaque époque de son histoire, pour proclamer cette universelle et perpétuelle tradition de l'existence de Dieu, tradition toujours conservée, dans les temps polis et dans les temps barbares, chez les peuples éclairés et chez les nations sauvages, tradition dont on n'aperçoit nulle part l'interruption la plus passagère, et qui, précédant tous les temps historiques de l'antiquité, aboutit jusqu'aux temps présens, et nous rend ainsi commune la croyance des hommes qui les premiers ont foulé la terre où nous marchons aujourd'hui. Nous ne voulons pas encore déduire les conséquences qui plus tard couleront d'elles-mêmes de cette perpétuelle tradition; mais ne pouvons-nous pas d'avance exprimer ce qu'elle a d'imposant et de magnifique dans

[1] *Nouvelle Démonstr. Evang.* de Leland, part. 1, chap. 11.

sa vaste universalité? Ne pouvons-nous pas surtout indiquer ce qu'elle offre de consolateur à la conscience de l'homme, lorsque, se sentant étonné de la hardiesse des athées, plus encore que troublé par leurs sophismes, il se voit appuyé sur ce grand témoignage de tout l'univers, et que la conviction profonde sur laquelle reposent ses espérances est à la fois la conviction de tous les hommes qui l'ont précédé dans la carrière de la vie? Comment donc se peut-il faire que l'athée ait le courage de rompre ainsi violemment avec tout le genre humain? Il renonce à la société des hommes, car s'il vit avec eux, il n'a rien de commun avec leur intelligence. Il converse avec eux comme un étranger qu'ils ont reçu en hospitalité, mais qui n'a aucune de leurs convictions, aucun de leurs souvenirs, aucune de leurs espérances. Triste passager sur une terre pour lui fécondé en douleurs, il se sépare à la fois du passé, dont les traditions lui sont inconnues, et de l'avenir, dont il ne songe pas même à percer les mystères; et il dévore dans une horrible tranquillité un présent rapide et souvent funeste; il semble seul et abandonné sur la terre, et si dans son effroyable stupidité, il n'éprouve pas cette inquiétude qui naît de la simple curiosité de connoître, il ne trouve pas non plus dans le petit nombre d'esprits frappés d'aveuglement qui ont comme lui renié Dieu, cette autorité de l'exemple, capable d'entourer sa vie de confiance et son tombeau de sécurité.

III. *L'unité de Dieu.*

Mais il ne nous suffit pas de montrer que la tradition perpétua constamment dans la société la connois-

sance de la Divinité ; il faut voir encore que la tradition conserva parmi les hommes le dogme de l'unité de Dieu. Les autorités que nous avons consultées font assez entendre que ce dogme étoit connu des peuples, malgré toutes les erreurs que l'ignorance et la superstition avoient introduites dans leurs croyances. Ces erreurs, multipliées à l'infini par le caprice d'un culte qui n'avoit point de règle ni d'autorité, peuvent laisser croire au premier aspect que les peuples, au milieu de la multitude de leurs dieux, avoient cessé de reconnoître le Dieu suprême, l'Éternel, le maître du monde. Et toutefois comment penser qu'ils s'abusoient au point de confondre les dieux qu'eux-mêmes avoient faits, les dieux qu'ils avoient vus naître et mourir, les idoles qu'ils avoient fabriquées de terre et d'airain, toutes ces divinités de leurs temples, qu'ils admettoient ou rejetoient à leur gré, avec ce Dieu tout-puissant, avec cette Providence éternelle qu'ils adoroient comme la maîtresse des destinées humaines ? « Il n'y a qu'un seul Dieu qui soit souverain et sans génération, » dit une ancienne sibylle [1] ; et ailleurs : « Il n'y a qu'un seul Dieu très-haut qui a fait le ciel, le soleil, la lune, les étoiles, et qui seul mérite d'être honoré et servi. » Enfin, une autre sibylle s'écrie au nom de Dieu lui-même : « Je suis le seul Dieu, et il n'y a point d'autre Dieu que moi [2]. »

Orphée appelle Dieu premier né, πρωτόγονον, c'est-à-dire qui a formé toutes choses, et avant qui rien n'a été fait. Il ajoute que ce Dieu est le père de tous les autres, et le créateur du ciel et de la terre. Or, demande

[1] Εἶσ θεος ὃς μόνος ἐςτι, etc.

[2] Εἷς μονος εἰμι, καὶ οὐκ εςτι θεὸς ἀλλος. *Vid. Lactant.*, lib. 1 *Inst.*

Lactance à ce sujet, Orphée pourroit-il donner au Dieu dont il parle le nom de non engendré, de père du monde et des dieux, s'il l'eût confondu avec Jupiter fils de Saturne? Il avoit donc la notion d'un autre Dieu [1]. C'est ce Dieu que Macrobe appelle le principe de toutes choses [2]; que Phalaris appelle l'auteur de la sagesse [3]; Denys d'Halicarnasse, le conservateur des biens qu'il nous donne [4]; que Callicratide désigne sous le nom d'excellent et de très-bon [5]; Sapho, sous le nom d'immortel [6]; Mercure Trismégiste, sous le nom d'ineffable [7]; Hippodame, sous le nom de bienheureux [8]; Athénée, sous le nom de sauveur [9]; Dion Cassius, sous le nom de juge [10]; Dieu véritable, Dieu unique, connu par les nations même qui ne le servent pas, et distingué par elles de cette foule de dieux qui peuploient leurs temples et leur olympe; Dieu attesté par les témoignages des peuples, par les écrits de leurs historiens, et souvent par leurs adorations publiques. Jetons un regard rapide sur les peuples principaux de l'antiquité.

« Selon Plutarque, dit un savant apologiste du christianisme [11], les Thébains ne reconnoissoient aucun dieu mortel; ils n'admettoient d'autre premier

[1] *Lact.*, lib. I, cap. V.
[2] *In Somn. Scip.*, lib. I, cap. XIV.
[3] *Epist.*
[4] *Ant. Rom.*, lib. II, cap. VII.
[5] *De Felic. Fam.*
[6] Apud *Athen.*, lib. XV.
[7] *Sermo ad Cat.*
[8] *De Felicit.*
[9] Lib. II.
[10] Lib. LXXI.
[11] *Bergier.*

6

principe que le dieu Cneph, ou Cnuph; qui est sans commencement et n'est point sujet à la mort. Les prêtres égyptiens, interrogés par César sur le culte qu'ils rendoient aux animaux, répondirent qu'ils adoroient en eux la Divinité, dont ils étoient les symboles. Synésius leur attribue cette même croyance. Selon les Égyptiens, dit Jamblique, le premier des dieux a existé seul avant tous les êtres; il est la source de toute intelligence et de tout intelligible. Il est le premier principe, se suffisant à soi-même, incompréhensible, le père de toutes les essences [1]. »

La même chose est confirmée par un philosophe du XVIII[e] siècle : « Malgré toutes les superstitions dont étoit mêlé le culte égyptien, ce peuple reconnut-il un Dieu suprême? On croit pouvoir l'affirmer, et on se fonde sur l'ancienne inscription de la statue d'Isis : *Je suis ce qui est ;* et cette autre : *Je suis tout ce qui a été et qui sera; nul mortel ne pourra soulever mon voile.* Le nom même le plus sacré parmi les Égyptiens étoit celui dont se servoient les Hébreux, *y ha ho,* ou, comme d'autres l'ont prononcé, *y ha hou,* qui signifie *le Dieu éternel.* Les Arabes n'en ont retenu que la syllabe *hou,* adoptée enfin par les Turcs, qui ne l'emploient que dans leurs prières [2]. »

Enfin, on trouve dans Apulée la prière des initiés d'Égypte : jamais l'idée de l'unité de Dieu ne fut exprimée d'une manière plus imposante : « Les puissances célestes te servent; les enfers te sont soumis; l'univers tourne sous ta main; tes pieds foulent le

[1] Jambl., *de Myst. ægypt.;* Eus., *Præp. evang.,* III, c. 11.
[2] *Philosophie de l'histoire.*

Tartare, les astres répondent à ta voix ; les saisons reviennent à tes ordres ; les élémens t'obéissent. »

Selon le fragment de Sanchoniaton, et c'est encore une remarque du docte Bergier, les Phéniciens avoient une cosmogonie semblable à celle de Moïse ; ils admettoient donc un seul Dieu créateur.

Les anciens Chaldéens croyoient un seul premier principe de toutes choses ; c'est une observation de fait qu'on peut voir confirmée par les recherches de Stanley [1].

L'auteur des Questions sur l'Encyclopédie trouve la même tradition parmi les diverses religions de l'antiquité. « L'ancienne religion des Brachmanes, dit-il, s'explique d'une manière sublime sur l'unité et la puissance de Dieu.

» Les Chinois, tout anciens qu'ils sont, ne viennent qu'après les Indiens. Ils ont reconnu un seul Dieu de temps immémorial....

» Les mages de Chaldée, les Sabéens ne reconnoissoient qu'un seul Dieu suprême, et l'adoroient dans les étoiles, qui sont son ouvrage.

» Les Persans l'adoroient dans le soleil. La sphère posée sur le temple de Memphis était l'emblème d'un Dieu unique et parfait, nommé Knef par les Égyptiens.

» Le titre de *Deus optimus* n'a jamais été donné par les Romains qu'au seul Jupiter, *hominum sator atque deorum*. On ne peut trop répéter cette grande vérité [2].

[1] *Hist. de la phil. orient.*

[2] L'auteur dit en note : Le prétendu Jupiter, né en Crète, n'étoit qu'une fable historique ou poétique, comme celle des autres dieux ;

» Cette adoration d'un Dieu suprême est confirmée depuis Romulus, jusqu'à la destruction entière de l'Empire et à celle de sa religion. Malgré toutes les folies du peuple qui vénéroit des dieux secondaires et ridicules, et malgré les épicuriens qui, au fond, n'en reconnoissoient aucun, il est avéré que les magistrats et les sages adorèrent dans tous les temps un Dieu souverain [1]. »

Les mêmes remarques sont exposées avec toute l'autorité de l'érudition dans les écrits du docteur Cudworth.

« On ne peut douter, dit-il, que le peuple grec, tout idolâtre qu'il étoit, ne connût la Divinité sous l'idée d'un esprit et d'un principe intelligent, distinct du monde, ou sous la notion de l'âme du monde seulement: c'est ce qu'indique clairement le mot *Jupiter*, par lequel ils entendoient communément la Divinité suprême, dans l'une ou l'autre de ces deux acceptions, le père et le roi des dieux. C'est sous ces titres qu'on l'invoquoit solennellement..... O Jupiter père! ô Jupiter roi [2]! Ainsi les Latins désignent souvent par le même nom le Dieu suprême, le souverain monarque de l'univers. Peut-on le révoquer en doute, lorsqu'on lit dans Virgile et tous les autres auteurs romains les titres de très-bon, de très-grand, de tout-puissant [3], qu'ils lui donnent fréquemment. »

Parmi nous, le savant Boivin a établi la même doc-

Jovis, depuis Jupiter, étoit la traduction du mot grec *Zeus* : Zeus étoit la traduction du mot phénicien *Je hova*.

[1] *Questions sur l'Encyclopédie.*

[2] Ζεῦ πατὴρ, Ζευ ἄνα.

[3] *Optimus, Maximus, Omnipotens.*

trine d'après les autorités d'Anaxagore, de Stace, de Platon, de Pronapides, précepteur d'Homère, et du fragment de Sanchoniaton [1]. Bergier y a joint le témoignage d'Aristote, qui dit que c'est une antique tradition que c'est Dieu qui a tout fait, et que c'est lui qui conserve tout [2]; et celui d'Ocellus Lucanus, le plus ancien philosophe dont nous ayons les écrits, qui parle de Dieu comme d'une intelligence unique et attentive aux actions des hommes [3]; et celui de Sophocle, qui osoit faire dire sur le théâtre d'Athènes : « Dans la vérité, il n'y a qu'un Dieu ; il n'y en a qu'un qui a formé le ciel, la terre, la mer et les vents ; cependant la plupart des mortels, par une étrange illusion, dressent des statues de dieux, de pierre, de cuivre, d'or et d'ivoire.... s'imaginant vainement que la piété consiste dans ces cérémonies [4]. »

Cette pensée de l'unité de Dieu devoit donc être répandue parmi le peuple, puisqu'il l'entendoit exprimer sans étonnement sur le théâtre par ses poètes, et dans les écoles par ses philosophes. Il en fut de même parmi les Romains, à qui Numa prescrivit, dès le commencement, selon Plutarque, de ne donner à Dieu aucune forme d'homme ou de bête, et qui, pour cela, furent long-temps sans avoir dans leurs temples aucune statue ni aucune image des dieux [5]; et ce récit est confirmé par Varron dans saint Augustin [6]. Que si l'on passe de l'histoire des peuples polis à

1 *Syst. mund. intell.*, cap. IV, sect. XIV.
2 *De Mundo*, cap. VI.
3 Chap. IV.
4 Eus., *Præp. evang.*, lib. XIII, cap. XIII.
5 Plut., *Vie de Numa*.
6 *De Civit. Dei.*, lib. XV, cap. XXXI.

l'histoire des peuples barbares, la même croyance y apparoît au travers de leur ignorance et de leurs grossières superstitions. « Les Gaulois, les Germains, les Bretons et les autres nations du Nord, dit toujours le savant Bergier, ne paroissent être devenus polythéistes que par le commerce qu'ils ont eu avec les Romains. Dans les premiers temps où ils ont commencé à être connus, ils n'adoroient qu'un seul Être suprême. César, Pline, Celse dans Origène, et d'autres écrivains en portent ce jugement, confirmé par l'Edda, ancien livre des Irlandais. »

Les Massagètes, au rapport de Strabon, ne reconnoissoient qu'un seul Dieu, qu'ils adoroient sous l'emblème du soleil [1]. On sait assez que les Chinois, quelle que soit d'ailleurs leur origine et leur antiquité, furent constamment fidèles à perpétuer la tradition du dogme de l'unité de Dieu, et leurs temples portoient cette sublime inscription : « Au premier principe sans commencement et sans fin; il a tout fait; il gouverne tout; il est infiniment bon, infiniment juste; il éclaire, il soutient, il règle toute la nature [2]. »

Il ne faut pas penser que les autorités que je rapporte soient péniblement recueillies dans les livres, pour être ensuite pliées avec effort à un système préparé d'avance; les livres anciens, au contraire, ne parlent jamais de cette universelle tradition de l'unité de Dieu que comme d'un fait constant, avéré, répandu dans toute la société des hommes; ils ne supposent jamais qu'ils doivent l'établir par des preuves, parce

[1] Apud *Lact.*, lib. 1, cap. VII.
[2] Voyez *Antilogies philosophiques.*

qu'ils ne supposent pas qu'il puisse être renié. Un insensé peut, en effet, nier l'existence de Dieu, mais il ne lui serviroit de rien de nier l'universelle croyance qu'en ont eue les hommes. Aussi, comme le remarque un auteur déjà cité, les Pères de l'Église n'ont point fait difficulté d'appuyer la croyance catholique sur le point dont il s'agit, par le témoignage des auteurs païens, tant philosophes que poëtes [1].

Ce témoignage, en effet, est comme une lumière qui couvre le monde; il faut que les yeux se ferment lorsqu'ils n'en veulent pas être éblouis. Mais le témoignage n'en est pas moins existant, et il faut bien, quelles que soient les pensées avec lesquelles nous considérons le passé, nous résoudre à croire que les hommes ont eu la connoissance de certaines traditions, lorsqu'ils nous disent d'eux-mêmes qu'ils l'ont eue en effet. Autrement, ce seroit dire qu'ils ont menti à leur propre conscience, en parlant de l'universalité d'une croyance qui n'existoit pas; ce qui seroit à la fois une absurdité grossière; car comment les anciens auroient-ils pu parler d'une notion qu'ils n'auroient pas eue? Tout se réduit donc à savoir s'ils en ont parlé, et s'ils en ont parlé comme d'une notion universelle. Ce n'est point ici une discussion de doctrine, c'est une discus-

[1] *Le libertinage*, etc. On peut voir, ajoute le même écrivain, ce que disent à ce sujet saint Justin, *in Exhort. ad Græc.*; Athénagore, *Or. pro. Christ.*; saint Cyrille d'Alexandrie, lib. I, *Cont. Jul.*; Théodoret, *de Fide et Jud.*; serm. I; Origène, lib. I, *Cont. Cel.*; Eusèbe de Césarée, lib. XXIII, *Præp. ev.*; saint Athanase, *Or. cont. Gent.*; Minutius Félix, *in Octav.*; Clément Alexandrin, lib. VII, *Strom.*, et en particulier saint Augustin, tom. I, pag. 747, et tom. VII, pag. 100, qui prétend même que les platoniciens ont été jusqu'à croire la divinité du Verbe.

sion de fait. Or les autorités déjà citées ne laissent aucun doute sur le fait de la croyance des peuples relativement au dogme de l'unité de Dieu ; et ce fait est proclamé par tous les monumens historiques, par les livres des philosophes, et par les écrits des poètes. Faut-il des preuves nouvelles ? Maxime de Tyr, qui florissoit sous les Antonins, dit, dans un discours intitulé *de Dieu selon Platon :* « Les hommes ont eu la foiblesse de donner à Dieu une figure humaine, parce qu'ils n'avoient rien vu au-dessus de l'homme. Mais il est ridicule de s'imaginer avec Homère que Jupiter, ou la suprême Divinité, a les sourcils noirs et les cheveux d'or, et qu'il ne peut les secouer sans ébranler le ciel. Quand on interroge les hommes sur la nature de la Divinité, toutes leurs réponses sont différentes ; cependant au milieu de cette prodigieuse variété d'opinions vous trouverez un même sentiment par toute la terre, c'est qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui est le père de tous. »

Maxime ne dit pas que c'est là sa propre pensée ; c'est la pensée du monde entier. Cette croyance, sans la considérer encore en elle-même, est donc un fait immense qu'on ne peut renier. Et qui a pu nous attester un fait aussi universel, si ce n'est les hommes qui en ont été les témoins ? Est-ce à nous de décider quelles furent les traditions répandues parmi les anciennes nations, ou aux contemporains de ces nations, aux philosophes et aux historiens qui partagèrent leurs croyances, et qui les ont déposées dans leurs écrits ?

Un mémoire de Batteux, extrêmement curieux sur cette matière, se fonde sur les mêmes raisonnemens et sur les mêmes témoignages.

« Il n'est point de législateur, dit-il, qui n'ait vu que le serment étoit le dernier et le plus fort lien de la volonté; or il n'y a pas de serment sans Dieu pris à témoin, pris pour juge, redouté comme vengeur. *Audi, sancte Jupiter.*

» Qui étoit ce Jupiter dans l'esprit des peuples? Les poètes, qui ont été de tout temps les interprètes du peuple, nous le feront connoître; je ne citerai qu'Hésiode et Homère....... Hésiode chante le chaos et la naissance du monde; mais aussitôt que le monde est formé, Jupiter prend l'empire, et préside à l'exécution des destins. C'est lui qui voit, qui entend, qui élève, qui abaisse, qui distribue comme il lui plaît, sur la terre et au ciel, la puissance, le bonheur et la gloire.

» Selon Homère, c'est la volonté suprême de Jupiter qui est la dernière raison des choses; c'est de lui qu'émanent les lois sages; c'est lui qui donne aux rois le pouvoir et le sceptre, qui brise la tête des villes; c'est le dieu très-grand, très-glorieux, qui lance seul la foudre, qui est le père, non-seulement des hommes, mais des dieux; enfin c'est lui qui tient le premier anneau de cette chaîne à laquelle tout l'univers est suspendu : *Réunissez-vous, dieux et déesses, employez vos plus grands efforts, vous n'abaisserez pas vers la terre le Dieu très-haut, impénétrable dans ses pensées; et s'il me plaît, je vous enlèverai tous avec la terre et les mers profondes, et je vous attacherai au sommet du ciel, où vous resterez suspendus; tel est le pouvoir sans bornes qui m'élève au-dessus des dieux et des hommes...* Tout Homère est rempli de ces traits.....

» Je demande où ces deux poètes avoient puisé ces idées? Si elles eussent été absolument inconnues aux peuples pour qui ils écrivoient, comment auroient-ils obtenu leur approbation et leurs applaudissemens? On peut en dire autant de Sophocle, d'Euripide, de Pindare, de tous les autres qui, n'ayant, en leur qualité de poètes, qu'une éloquence populaire, n'ont pu être dans leurs écrits que les échos de leur temps, et n'ont fait des portraits que de ce qui pouvoit être reconnu....

» Donc la tradition du genre humain, les mystères, les usages religieux, la forme des gouvernemens, les lois, les sermens, les poètes, les philosophes, le sentiment intérieur, la crainte de l'avenir, enfin le ciel et la terre annoncent la même vérité [1]. »

Qu'ajouterions-nous à de telles recherches et à de telles autorités?

L'universalité de la tradition de l'unité de Dieu fournit souvent aux premiers apologistes du christianisme des raisonnemens accablans contre les philosophes. On en trouve un exemple intéressant et curieux dans les lettres de saint Augustin.

Maxime de Madaure, un habitant du pays d'Alger, expliquoit à saint Augustin dans une lettre les motifs qui l'engageoient à ne point embrasser, comme lui, le christianisme. Qu'avoit-il besoin, disoit-il, d'une religion nouvelle pour adorer le Dieu suprême à qui toutes les nations rendoient hommage? « Car, ajoutoit le philosophe numide, qu'il y ait un Dieu souverain

[1] *Hist. de l'acad. des Inscrip.*, tom. XXXV.

qui soit sans commencement, et qui soit néanmoins le père et le formateur de toutes choses, quel homme est assez grossier et assez stupide pour en douter? C'est celui dont nous adorons, sous des noms divers, l'éternelle puissance répandue dans toutes les parties du monde. Ainsi, honorant séparément, par diverses sortes de cultes, ce qui est comme ses divers membres, nous l'adorons tout entier..... Qu'ils vous conservent, ces dieux subalternes, sous le nom desquels et par lesquels, tout autant de mortels que nous sommes sur la terre, nous adorons le père commun des dieux et des hommes, par différens cultes, à la vérité, mais qui s'accordent tous dans leur variété même, et ne tendent qu'à la même fin. »

Saint Augustin répondoit à son ami : « Il y a dans votre place publique deux statues de Mars, nu dans l'une et armé dans l'autre ; et tout auprès, la figure d'un homme qui, avec trois doigts qu'il avance vers Mars, arrête et modère cette divinité dangereuse à toute la ville. Sur ce que vous me dites que de pareils dieux sont comme les membres du véritable Dieu, je vous avertis, avec toute la liberté que vous me donnez, de ne pas tomber dans de pareils sacriléges ; car ce seul Dieu dont vous parlez est sans doute celui qui est reconnu dans tout le monde, et sur lequel les ignorans conviennent avec les savans, comme quelques anciens ont dit. Or, direz-vous que celui dont la force, pour ne pas dire la cruauté, est réprimée par un homme mort, soit un membre de celui-là? Il me seroit aisé de vous pousser sur ce sujet, car vous voyez bien ce qu'on pourroit dire. Mais je me retiens, de

peur que vous ne disiez que ce sont les armes de la rhétorique que j'emploie contre vous, plutôt que les armes de la vérité 1. »

Le Numide raisonnoit mal sans doute, et son culte étoit une erreur; mais il attestoit du moins, comme saint Augustin, un fait sur lequel il ne pouvoit se tromper; je veux dire cette croyance universelle d'un Dieu unique, dont la notion fut commune à tous les peuples, bien que la superstition rendît si différens et si absurdes les cultes par lesquels ils crurent l'honorer. C'est un témoignage semblable que nous trouvons dans Tertullien, lorsqu'il observe que les peuples adorateurs de faux dieux ne font pourtant mention, ni dans leurs sermens ni dans leurs actions de grâces, d'aucune divinité particulière, mais du seul vrai Dieu, auquel ils s'adressent uniquement en élevant leurs mains et leurs yeux vers le ciel; et le grave défenseur de la foi chrétienne conclut, sans hésiter, que ce culte extérieur est le témoignage d'une âme naturellement chrétienne [2]. Et il ne faut pas croire que cette notion d'un Dieu suprême fût tellement obscurcie, qu'il soit difficile aujourd'hui d'y retrouver les idées excellentes que nous pouvons avoir sur la Divinité; souvent, au contraire, nous voyons l'essence de Dieu exprimée en termes sublimes dans les écrits et dans les dogmes religieux des peuples. « Dieu, dit Mercure Trismégiste [3], n'a point de nom parce qu'il est un. En effet, les noms ne sont nécessaires que là où il y a pluralité ou multitude; car alors il faut des termes quel-

[1] *Epist.*, S. Aug., tom. II, pag. 20, édit. in-fol.

[2] *Testimonium animæ naturaliter christianæ.* Apolog., cap. XVIII.

[3] Apud *Lact.*, lib. I, cap. VI.

conques qui désignent la diversité des êtres; mais comme Dieu est un, il ne lui faut d'autre nom que le nom de Dieu. « C'est précisément la réponse admirable que fit un martyr chrétien au tyran qui lui demandoit comment Dieu s'appeloit : « La pluralité des dieux a besoin de noms, il n'en faut pas à Dieu, parce qu'il est seul [1]. »

« Dans les temps les plus reculés, dit Batteux dans le mémoire déjà cité, lorsque les Israélites étoient encore en Egypte, il s'est établi chez les Grecs, aux environs d'Athènes, des rits sacrés qui avoient pour base la vérité fondamentale qui fait ici notre objet, et qui y étoient prononcés dans les termes les plus formels et les plus énergiques; les voici : *Contemple le Roi du monde, il est un, il est de lui-même; de lui sont nés tous les êtres; il est en eux et au-dessus d'eux; il a l'œil sur tous les mortels, et aucun mortel ne le voit.* Qu'on lise Plutarque expliquant le sens du mot EI, qui étoit inscrit sur le frontispice du temple de Delphes : « Il n'y a, dit-il, que Dieu qui existe, non point selon une mesure de temps, mais selon une éternité immuable; éternité qui ne sauroit être mesurée, et qui n'est sujette à aucune vicissitude du temps. Devant lui rien n'est jamais nouveau, il est un, et par le seul présent il remplit l'éternité. Hors lui seul il n'est point d'être qui soit véritablement, et de qui on puisse dire : Il est, il sera. Il est sans commencement et sans fin. C'est donc ainsi qu'il faut le saluer, lorsque nous l'adorons, ou bien l'invoquer à la manière des anciens : Toi qui es un! Car Dieu, poursuit Plutarque, n'est

[1] Le martyr saint Attale *apud* Eus., *Hist. eccl.*, lib. VI, cap. III.

pas plusieurs comme nous autres mortels, qui sommes une confusion et un amas de diversités ou d'altérations infinies [1]. »

Quelle magnifique image de l'unité de Dieu! Trouverons-nous aujourd'hui des expressions plus grandes, ou plus simples, ou plus vraies? et cependant Plutarque ne répète que la tradition des anciens; et il a soin de nous le dire : Invoquons-le à la manière des anciens : Toi qui es un! Cicéron n'avoit-il pas aussi une véritable idée de Dieu, lorsqu'il dit [2] : « Le Dieu que nous concevons ne peut être compris que comme un esprit dégagé et libre, distinct de toute matière et de toute condition de l'humanité, connoissant toutes choses, les mettant toutes en mouvement, et trouvant en soi-même ce mouvement éternel qui les anime. » Platon avoit souvent revêtu cette même croyance de tous les ornemens de son beau génie; mais il faut voir surtout quelle haute idée il donne de la puissante fécondité de ce Dieu unique, lorsqu'il parle de son éternité et de la création des merveilles qu'il produit.

« L'Eternel, dit-il, créa le monde, et quand cette image des êtres intelligibles eut commencé à vivre et à se mouvoir, Dieu, content de son ouvrage, voulut le rendre plus semblable encore au modèle, et lui donner quelque chose de cette nature impérissable. Mais comme la création ne pouvoit ressembler en tout à l'idée éternelle, il fit une image mobile de l'éternité, et gardant pour lui la durée indivisible, il nous en donna l'emblème divisible, que nous appelons le

[1] *De Signif. vocis* EI.
[2] *Tuscul. quæst.*, lib. I.

temps, le temps créé avec le ciel, dont la naissance fit tout-à-coup sortir du néant les jours, les nuits, les mois et les années, ces parties fugitives de la vie mortelle.

» Nous avons tort de dire, en parlant de l'éternelle essence : Elle fut, elle sera. Ces formes du temps ne conviennent pas à l'Eternité; elle est, voilà son attribut. Notre passé et notre avenir sont deux mouvemens; or, l'immuable ne peut être de la veille ni du lendemain; on ne peut dire qu'il fut ni qu'il sera; les accidens des créatures sensibles ne sont pas faits pour lui; et des instans qui se calculent ne sont qu'un vain simulacre de ce qui est toujours. Souvent aussi nous appliquons l'être à des choses qui ont été, qui se passent, qui ne sont pas encore; erreur de langage qu'il seroit ici trop long de combattre [1]. »

Telles sont les sublimes théories de Platon sur l'existence de Dieu; ou plutôt, telles sont les images imposantes dont il entoure le récit des nations sur la création du monde, et leurs vieilles croyances sur l'éternité. Platon ne trouvoit pas sans doute toutes ces idées dans leur pureté parmi les peuples de la Grèce, et l'on sait qu'il alla les chercher dans les temples et dans les mystères de l'Egypte. C'est là qu'alloient, en effet, voyager tous les philosophes qui espéroient y trouver plus profondément empreintes les traces des antiques traditions du genre humain, lorsqu'ils n'en apercevoient autour d'eux qu'un vague souvenir. Diodore de Sicile nous a laissé une longue liste de philosophes grecs qui visitèrent ainsi l'Egypte; et il tenoit leurs noms d'un

[1] *Timée*, trad. de M. Leclerc.

prêtre égyptien. Souvent ils visitèrent d'autres contrées de l'Orient, la Chaldée, la Phénicie et la Perse. Pythagore fut du nombre de ceux qui allèrent interroger leurs souvenirs; et pour revenir à Platon, on peut affirmer qu'il dut à ses conversations philosophiques avec les prêtres d'Egypte ces notions positives que la Grèce avoit laissé couvrir d'erreurs et de fictions. Ainsi la tradition d'un Dieu unique passoit des pays où elle s'étoit conservée pure, chez les peuples où elle brilloit avec moins d'éclat, et l'on peut dire que cette tradition fut constante et perpétuelle dans tous les temps et dans tous les lieux où les hommes conservèrent des relations de société.

Nous n'avons cité qu'un très-petit nombre des témoignages par lesquels se manifeste l'universalité de cette croyance. Mais il faudroit voir l'imposante clarté que lui ont donnée plusieurs savans des temps anciens et modernes, en recueillant toutes les autorités des monumens historiques: Eusèbe, dans sa Préparation évangélique; Huet, dans ses divers ouvrages sur les traditions et les croyances antiques; Cudworth, dans son Système intellectuel; de Burigny, dans sa Théologie des païens; Leland, dans sa Nouvelle Démonstration évangélique; Bergier, dans son vaste Traité de la Religion; et plus près de nous, un homme d'un beau génie qui, après avoir consacré son éloquence à combattre l'indifférence du siècle, a montré qu'il pouvoit aussi confondre les incrédules par l'autorité de l'érudition; philosophe sublime, parce qu'il reste toujours chrétien; qui, luttant à la fois contre les haines de l'impiété et contre les petitesses de la prévention, n'en est pas moins destiné à donner un mou-

vement tout nouveau à la partie vraiment intelligente de la société, et à la rattacher pour toujours à tout ce que les souvenirs des hommes lui offrent de perpétuel et de constant. C'est après avoir parcouru tous ces écrits pleins de sciences, d'études profondes et de méditations, qu'il est permis de s'écrier avec l'évêque d'Avranches, le plus docte interprète de l'antiquité, « qu'il existe un Dieu, cause suprême, principe et fin de toutes choses. Toute l'antiquité a cru et publié si ouvertement et si constamment cette tradition; toutes les nations la proclament avec une telle unanimité, qu'elle paroît devoir être regardée invinciblement comme la voix même de la nature [1]. »

Et remarquons toujours que, dans l'ordre de nos idées, cette universelle tradition n'est point encore une raison de regarder l'existence de Dieu comme une vérité philosophique et démontrée; nous arriverons plus tard à cette conséquence. Mais en cherchant à donner à la philosophie de vrais fondemens, nous ne nous sommes pas dépouillés sans doute de nos propres croyances, et nous n'attendons pas que les vérités que nous portons au fond de nos cœurs nous soient prouvées selon des systèmes quelconques, pour nous résoudre à les proclamer avec confiance, et pour jouir de leur certitude. Combien donc nous devons éprouver de joie, en voyant cet immense concours de tous les hommes qui se présentent à nous pour déposer par leur témoignage en faveur de nos croyances les plus chères! Il y a, dans ce concert universel des nations, je ne sais quoi de solennel, qui donne plus de vie à

1 *Alnet. Quæst.*, lib. II, cap. I.

nos convictions, et un certain repos, un calme plein de charme à nos consciences. Qui pourroit en effet nous troubler dans les adorations que nous rendons à ce Dieu unique, que toute la terre proclame, et que tous les hommes ont adoré comme nous? Avons-nous à craindre que nos croyances soient une illusion, lorsque nous les voyons également empreintes dans le cœur de tous les mortels, dans la conscience des peuples polis et des peuples barbares, dans la pensée des philosophes pleins de génie comme dans celle des hommes qui ne connoissent que leur instinct? Et que doit penser, dirons-nous encore, l'athée infortuné, à l'aspect de cet assentiment universel du genre humain, lorsque, seul dans la nature, il ose se dire à lui-même qu'il n'y a point de Dieu? Quoi! pendant des siècles infinis, toute la race humaine a été sujette à un aveuglement funeste, et il n'y a que quelques hommes privilégiés qui, par un certain effort de leur raison, se sont de loin en loin affranchis des erreurs publiques! Quelle est donc alors cette croyance de l'athéisme qui, montrée aux nations comme une heureuse lumière, est pourtant rejetée violemment par toutes les consciences? D'où vient qu'elles ne la saisissent pas avec avidité? Quelle fatalité mystérieuse les enchaîne à leurs illusions, lorsqu'il leur est facile de jouir de la réalité? Il faut donc qu'il y ait dans l'athéisme quelque chose de contraire à la nature de l'homme et aux besoins de la société; sans cela, comment l'athée s'expliquera-t-il à lui-même l'obstination que met le genre humain à rester attaché à ses chimères? Pour nous, adorateurs d'un Dieu suprême, laissons l'athée dévorer les mystères qui voilent pour

lui la nature, et jouissons en paix de nos croyances, de ces croyances universelles que tout l'univers a proclamées et que le monde ne verra point périr. Saluons cette brillante clarté qui resplendit dans tout le monde et dans tous les temps; unissons-nous à toutes les créatures intelligentes pour rendre hommage au Dieu créateur, au Dieu unique, au père des êtres. Le monde est son ouvrage, la vie est son premier bienfait, la pensée le plus riche don de sa puissance. Par lui la terre se féconde et les saisons se renouvellent. Il guide les astres dans leur course; il a semé de feux éclatans le firmament qui nous entoure; il protége notre foiblesse; il environne de charmes notre jeunesse, et d'espérances notre tombeau. Il nous suit dans la vie comme un bienfaiteur et un ami. C'est pour nous qu'il embellit la nature. Il nous donne l'intelligence pour le connoître, et la parole pour proclamer son éternité. Saluons, dis-je, ce Dieu puissant, ce Dieu unique, ce roi des cieux, et joignons nos voix à la voix retentissante de l'univers, pour bénir ses dons et reconnoître notre dépendance.

CHAPITRE IV.

SUITE DES CROYANCES PERPÉTUÉES PAR LA TRADITION OU LE TÉMOIGNAGE.

I. Nécessité d'un culte public. — II. Croyance d'une autre vie et de l'immortalité de l'âme. — III. Intervention de la Providence. — IV. Diverses croyances. Chute de l'homme, attente d'un réparateur, etc. — V. Traditions morales, connoissance des devoirs. — VI. Résumé des traditions.

Nous avons vu la croyance de Dieu universellement répandue parmi les nations, et nous l'avons vue se perpétuer dans les siècles par les moyens de la tradition humaine. D'autres croyances, également universelles, accompagnent partout ce dogme perpétuel et constant des sociétés.

L'objet de cet ouvrage n'est pas de rechercher dans les antiquités historiques tous les monumens de ces croyances, puisqu'elles se montrent partout d'elles-mêmes, comme autant de faits éclatans de lumière. Ce travail d'ailleurs a été fait par des hommes profondément versés dans la connoissance des mœurs et des opinions de tous les peuples, et si nous avons ajouté nos propres recherches à toutes celles de ces savans hommes, lorsqu'il a été question de la croyance universelle et perpétuelle de Dieu, ce n'est point sans doute pour

donner une autorité nouvelle à cette grande tradition, mais pour voir de nos yeux briller son éclat, et pour nous assurer par nous-même du peu d'effort qu'il faut à l'homme pour apercevoir autour de lui la trace toujours vivante des grandes notions qui intéressent le plus son intelligence. La même facilité se feroit sentir pour découvrir de toutes parts l'empreinte de plusieurs autres traditions, qui se présentent avec le même caractère d'universalité. Mais nous ne poursuivons pas le vain honneur d'une érudition que les travaux de plusieurs savans ont rendue désormais facile, et comme nous avons principalement en vue de faire comprendre plus tard les hautes conséquences qui se déduisent de la doctrine de la tradition humaine, considérée comme un simple fait historique, nous nous contenterons d'exposer rapidement quelles sont les croyances que cette tradition a ainsi perpétuées, en laissant aux esprits curieux le soin ou le plaisir de chercher dans les histoires, non point les preuves de la vérité de ces croyances, mais les preuves de leur existence perpétuelle dans la société.

I. *Nécessité d'un culte public.*

Après la croyance de Dieu, se montre de toutes parts une autre croyance également répandue et qui même se confond avec la première : la nécessité d'honorer Dieu par un culte public, par des hommages et des sacrifices. Partout où il y a des hommes assemblés sous des lois, et même dans des déserts où ils vivent dans une liberté brutale et grossière, partout il y a des autels, partout il y a des prières qui s'élèvent de

la terre aux cieux. « Il n'y a personne, dit Lucien, qui ne reconnoisse des dieux, et qui ne se fasse une obligation de célébrer leurs fêtes; » et il ajoute, par un raisonnement qui plus tard se développera de lui-même : « Or, si cette créance et cette pratique universelle sont fausses et sans fondemens, il faut dire par conséquent que tous les hommes et toutes les nations sont dans l'erreur; ce qui n'est pas possible. »

Ne voyons pour le présent qu'un fait universel dans l'adoration des peuples envers la Divinité. Ni dans les temps anciens, ni dans les temps modernes, on ne sauroit trouver un seul peuple pour qui cette coutume d'honorer Dieu fût un seul instant une tradition oubliée. Je ne parle pas des peuples malheureux qu'un délire atroce et subit peut jeter dans l'oubli profond et passager de toutes les croyances humaines; nous avons vu, dans des temps auxquels nous touchons encore, un peuple s'efforcer d'étouffer ainsi tous les souvenirs de Dieu, fermer ses temples et briser ses autels. Mais ce peuple étoit saisi d'une sorte de transport furieux; il avoit aussi renversé ses lois; il avoit fait du meurtre et de la spoliation un principe de liberté. Il étoit couvert du sang d'un roi; il avoit immolé le sexe et l'enfance. Ce ne sont point les nations en délire dont nous cherchons les témoignages; et encore on peut dire que leurs brutalités ne commencent envers elles-mêmes qu'avec l'oubli de ce qu'elles doivent à Dieu, et l'état violent où elles tombent dans ces momens de fureur ne sauroit sans doute être regardé comme l'état naturel qui convient à la société des hommes. Qu'on cherche donc dans tous les monumens historiques du monde le nom d'un seul peuple policé

qui n'ait reconnu par ses coutumes et par ses lois la nécessité de rendre à Dieu un culte public, et de l'honorer par des sacrifices et des prières. Les philosophes n'ont jamais soupçonné qu'un tel exemple pût se trouver; tout ce qu'ils ont pu faire, c'est de gémir au contraire sur les religions souvent superstitieuses, et quelquefois barbares des peuples; mais ces superstitions et ces barbaries, suite de l'ignorance et de l'abrutissement, ne font que montrer elles-mêmes l'universalité d'une même croyance sur la nécessité d'honorer ou d'apaiser Dieu par des adorations. Il n'y a pas jusqu'à ces sacrifices humains qui font frémir la nature, qui ne soient une haute manifestation d'un sentiment profondément empreint dans le cœur des mortels. « Les Scythes, dit Boulanger, les Egyptiens, les Chinois, les Indiens, les Phéniciens, les Persans, les Grecs, les Romains, les Arabes, les Gaulois, les Germains, les Bretons, les Espagnols, les Nègres ont eu anciennement la coutume d'immoler les hommes *avec profusion.* » Il y a là une exagération monstrueuse, dont l'objet est évidemment de flétrir également toutes les religions. Mais quand même il seroit vrai que tous les peuples ont déshonoré habituellement le culte de la Divinité par des barbaries sanglantes, il n'en resteroit pas moins manifeste que tous les peuples ont voulu lui rendre des hommages, et que cette tradition de la nécessité d'un culte public, pure dans son origine, et ensuite dénaturée par les passions humaines, se retrouve en tous lieux et dans tous les temps, qu'elle s'offre par conséquent avec ce caractère d'universalité qui distingue la tradition même de l'existence de Dieu.

Après cela nous ne chercherons point à faire l'histoire des religions. Plusieurs l'ont déjà faite, et la plupart avec l'intention philosophique de flétrir les croyances et les coutumes pieuses des nations. Leurs livres sont une confirmation de ce que nous disons : car nous n'avons garde de justifier l'extravagance des superstitions humaines; mais derrière ces folies, changeantes et capricieuses comme l'ignorance, subsiste une croyance invariable et perpétuelle dont tous les livres ne pourroient obscurcir la tradition, et dont il seroit insensé de nier l'existence, nous parlons du devoir d'honorer Dieu; et c'est cette croyance qu'il faut voir au travers des égaremens des hommes et des sophismes des athées.

II. *Croyance d'une autre vie et de l'immortalité de l'âme.*

Une autre croyance également perpétuée par l'enseignement et la tradition se montre au milieu des obscurités de la philosophie et des superstitions populaires, c'est la croyance d'une autre vie et de l'immortalité de l'âme. Faudra-t-il aller chercher péniblement dans les histoires les preuves de cette tradition? « La croyance de l'immortalité de l'âme et d'un état futur, dit le docte Leland [1], remonte jusqu'au premier âge du monde. Nous avons sur cela toutes les preuves dont un objet de cette nature peut être susceptible. C'est un fait qui n'est pas contesté par ceux mêmes qui d'ailleurs ne paroissent pas fort convaincus de la vérité du dogme en lui-même. Le lord Bolingbroke avoue que

[1] *Nouvelle Démonst. évang.*, part. III, chap. II.

« la doctrime de l'immortalité de l'âme, et d'un état » futur de récompense et de châtiment, paroît se per- » dre dans les ténèbres de l'antiquité; elle précède » tout ce que nous avons de certain. Dès que nous » commençons à débrouiller le chaos de l'histoire » ancienne, nous trouvons cette croyance établie de » la manière la plus solide dans l'esprit des premières » nations que nous connoissons [1]. » « Elle se trouve, continue Leland, chez les barbares et chez les peuples les plus policés. Les Scythes, les Indiens, les Gaulois, les Germains et les Bretons, aussi bien que les Grecs et les Romains, croyoient que les âmes étoient immortelles, et que les hommes passoient de cette vie à une autre, quoique leurs idées sur la vie future fussent bien obscures [2]. Lorsque les voyageurs européens ont découvert l'Amérique, à peine ont-ils trouvé quelque nation qui n'eût pas l'idée d'un état à venir. »

Bossuet, qui, après avoir fortifié son génie dans toutes les études sérieuses, ne daignait pas s'abaisser aux preuves philosophiques des vérités que son esprit voyoit d'un seul coup d'œil dans tout leur éclat, dit de même avec une haute autorité : « Les histoires anciennes et modernes font foi que cette idée de vie immortelle se trouve confusément dans toutes les nations qui ne sont pas tout-à-fait brutes [3]; » et parce que des philosophes ont autrefois présenté cette notion sous un jour plus pur et avec des conséquences que le vulgaire ne pouvoit pas toujours entendre, cela ne

[1] *Œuvres de milord Bolingbroke*, en anglais, vol. V, pag 237, édit. in-4°.

[2] Grot., *de Veritate rel. Christ*, lib. 1, § 22.

[3] *Traité de la connoissance de Dieu et de soi-même*, IIIe part.

Au reste, on a désigné de même d'autres philosophes comme les premiers qui ont enseigné et démontré par le raisonnement le dogme traditionnel de l'immortalité de l'âme. Diogène Laërce attribue cet honneur à Thalès [1]; Athénée l'attribue à Homère [2], et d'autres l'attribuent à Pythagore. Il n'y a rien à conclure de ces diverses opinions; et quand on pourroit citer avec certitude le premier philosophe qui, dans une école publique, développa cette doctrine, il n'en resteroit pas moins évident que lui-même l'empruntoit à la société, et il faut répéter avec Leland « que cette doctrine est plus ancienne que tous les sages qui l'ont enseignée, qu'elle précéda la naissance de la philosophie, en un mot, qu'elle n'est ni une découverte de la raison, ni une invention de la politique [3]. »

D'ailleurs, nous devons toujours remarquer, ainsi que nous l'avons fait lorsqu'il a été question de l'existence de Dieu, que ceux des anciens philosophes qui ont enseigné l'immortalité de l'âme ne l'ont jamais enseignée comme une opinion qui leur fût personnelle, mais comme une doctrine répandue dans tout l'univers par la tradition. Timée le Pythagoricien félicite Homère d'avoir consacré dans ses poèmes le souvenir de cette croyance antique des nations [4]. Socrate, dans Platon, développe cette croyance par des raisonnemens philosophiques, mais il observe que c'est celle des temps anciens [5]. Et Platon dit ailleurs, et en son

[1] *De Vitiis philosoph.*, lib. 1, § 24.
[2] Paus., *in Messeniacis*, cap. XXXII.
[3] Ath. *Deipnosoph.*, lib. XI.
[4] *Traité de l'âme du monde.*
[5] *In Phed.*, ὅςπερ γὲ καὶ πάλαι λέγεται.

propre nom, « qu'il faut croire aux opinions anciennes et sacrées qui enseignent que l'âme est immortelle, et qu'après cette vie elle sera jugée et punie sévèrement si elle n'a pas vécu comme il convient à un être raisonnable [1]. » Aristote, cité par Plutarque, parle du bonheur des hommes après cette vie comme d'une opinion dont personne ne peut assigner l'origine ni l'auteur, et qui se confond avec les souvenirs les plus reculés des âges du monde [2]. Cicéron dit de même que *c'est une opinion commune aux auteurs les plus graves,* dont le nom doit toujours avoir beaucoup d'autorité, et il ajoute qu'il pourroit invoquer leur témoignage, et « avant tout celui de toute l'anti-» quité, qui, plus rapprochée de la divine origine de » la race humaine, voyoit la vérité avec plus de certi-» tude [3]. » Et pour que rien ne manque à ce qu'il y a d'imposant dans l'autorité d'un si grand philosophe, il reconnoît qu'une pareille opinion avoit précédé toutes les discussions et toutes les recherches des hommes, et en invoquant de nouveau le témoignage des peuples, comme une démonstration suffisante de l'immortalité de l'âme [4], il confirme du moins comme un fait historique l'universalité de cette tradition.

Je ne sais pourquoi nous perdrions du temps à fouiller péniblement dans l'histoire des nations pour y découvrir d'autres monumens de cette croyance. On peut nier le dogme comme vrai, mais on ne sauroit

1 *Epist.* VII.
2 Plut., *in Consol. ad Apoll.*
3 Cic. *Tusc. Quæst.*, lib. I.
4 *Ibid.*

en nier la notion comme fait existant. Il y a même une chose remarquable; c'est que Voltaire et d'autres déistes du dernier siècle n'ont désigné, entre tous les peuples du monde, que le peuple juif comme n'ayant point une notion positive de l'immortalité de l'âme. On a répondu plusieurs fois à cette opinion, qui part d'un principe faux, en ce qu'elle suppose qu'un peuple doit nécessairement ignorer un dogme quelconque, qui ne se trouve pas textuellement énoncé dans ses livres historiques, ou dans sa législation civile, comme si l'enseignement oral ne perpétuoit pas les traditions bien mieux encore que les enseignemens écrits, comme si d'ailleurs toute l'histoire du peuple juif ne montroit pas des actions et des discours inspirés par la vive foi dans un avenir immortel.

« L'immortalité de l'âme, dit D. Calmet, est un dogme fondamental de la religion juive et chrétienne. Les anciens patriarches ont vécu et sont morts dans la persuasion de cette vérité. Moïse l'a marqué, en disant que Dieu avoit inspiré sur le visage d'Adam un souffle de vie; qu'il avoit créé l'homme à son image et à sa ressemblance. Et lorsque Dieu résolut de faire mourir tous les hommes par les eaux du déluge, mon esprit, dit-il, ne résidera pas plus long-temps dans l'homme, parce qu'il est chair. C'est dans l'espérance de l'immortalité et d'une autre vie que les patriarches ont reçu les promesses du Seigneur. Car quelle récompense a reçu Abraham dans cette vie de tant d'actions de vertu qu'il a pratiquées, lui qui a vécu toute sa vie comme étranger, sans posséder un pouce de terre dans le pays qui lui étoit promis? Quand ce patriarche meurt, et qu'il est réuni à ses

pères, selon le langage de l'Écriture [1], ce n'est pas à dire qu'il est mis dans le même tombeau que ses pères. On sait qu'il étoit originaire de Chaldée, que ses pères y avoient été enterrés, que pour lui il eut sa sépulture dans la terre de Chanaan, dans un sépulcre qu'il y avoit acheté. C'est donc qu'il alla trouver ses pères dans l'autre vie. J'en dis de même d'Aaron et de Moïse, qui se réunirent à leurs pères en mourant, c'est-à-dire qui entrèrent dans le lieu où leurs ancêtres attendoient la rédemption et la venue du Messie. Quand le devin Balaam demande à Dieu que sa mort soit semblable à celle des justes et des Israélites [2], que prétend-il par là, sinon qu'il meure comme eux dans l'espérance de la béatitude et de la résurrection? car pour le reste la mort des Hébreux ne diffère pas de celle des païens. La mort est un tribut que tous les hommes doivent rendre à la nature.

» Une autre preuve décisive qui montre que les Israélites croyoient l'immortalité de l'âme, c'est la créance où ils étoient que les âmes des morts apparoissoient quelquefois après leur décès. Samuel apparoît à la pythonisse; Jérémie apparoît à Judas Macchabée; les apôtres voyant Jésus-Christ venir à eux sur la mer, crurent que c'étoit un fantôme, et lorsqu'il leur apparut après sa résurrection, il leur dit: Touchez, et voyez qu'un esprit n'a ni chair ni os, comme vous voyez que j'en ai. De plus, ils croyoient la résurrection future, les supplices des méchans, une autre vie, au sein d'Abraham, où étoient les justes;

[1] *Genèse*, chap. xxv, ✝ 8.
[2] *Nombres*, chap. xxiii, ✝ 10.

ils avoient dans leur histoire des exemples de morts ressuscités, comme ceux qui furent ressuscités par Élie et par Élisée; Moïse avoit défendu de consulter les morts. Tout cela prouve invinciblement que les Juifs croyoient l'âme immortelle [1]. »

Tous ces raisonnemens sont excellens, mais un seul récit emprunté à la Bible eût pu avoir encore plus d'autorité. Antiochus persécute les sept enfans d'une mère généreuse, qu'il voudroit contraindre à violer la loi de Dieu. Le premier s'écrie au milieu des tortures : Le Seigneur Dieu considérera la vérité, et il sera consolé en nous, comme Moïse l'a déclaré dans son cantique par ces paroles : Il sera consolé en ses serviteurs. Le second, également livré aux supplices, dit au roi, avant d'expirer : Tu nous arraches la vie présente, mais le roi du monde, après que nous serons morts pour ses lois, nous rendra une vie immortelle. Ces membres que vous déchirez, dit le troisième, je les avois reçus du Ciel, mais je les méprise, lorsqu'il s'agit de souffrir pour la loi de Dieu, parce que j'espère qu'il me les rendra. Et le quatrième s'exprime avec le même courage : La mort ne nous effraie point, parce qu'elle nous laisse l'espérance d'une vie meilleure; pour vous, votre résurrection ne sera point pour la vie. Les autres enfans proclament à l'aspect du tyran les mêmes espérances et la même foi. Mais la scène devient sublime, lorsque la mère de ces martyrs, parlant toujours au nom du Dieu puissant qui récompense et punit dans une autre vie, prend son plus jeune enfant dans ses bras, lui montre le ciel ouvert, et ses frères,

[1] *Dictionnaire de la Bible*, au mot Ame.

déjà possesseurs de la gloire immortelle, et l'encourage contre les menaces et les supplices. Alors le jeune homme menace à son tour : « O le plus barbare des hommes, dit-il au roi persécuteur, ne te flatte point par de vaines espérances, car tu n'as pas encore échappé au jugement du Dieu tout-puissant, du Dieu qui voit tout. Mes frères, après une douleur passagère, sont entrés dans l'alliance de la vie éternelle ; mais toi, tu recevras, au jugement de Dieu, la peine de ton orgueil. »

Quel témoignage plus éclatant voudroit-on trouver dans les monumens d'un peuple? Quand il n'y auroit dans tous les récits de la Bible que cette seule circonstance où l'on entendît d'une manière aussi précise retentir des paroles de vie immortelle, cet exemple suffiroit encore pour montrer clairement que le peuple hébreu avoit une notion certaine et un sentiment profond de ce dogme universel des nations. Mais cette croyance traditionnelle brille dans toutes les histoires du peuple juif, dans les inspirations de ses prophètes, dans leurs discours métaphoriques, dans les menaces qu'ils adressent au peuple, dans les actions de grâces qu'ils rendent à Dieu. Les philosophes eussent voulu voir le dogme de l'immortalité écrit en tête des tables de la loi : mais on n'écrit point d'ordinaire dans la loi civile les principes de la foi religieuse ; Dieu lui-même n'y est point écrit de cette manière, et il ne dit pas au peuple juif : Vous croirez qu'il y a un Dieu ; il lui dit : Je suis votre Dieu ; vous n'aurez pas d'autres dieux que moi. Ainsi ce n'est pas seulement une croyance qui est écrite dans la loi, ce n'est pas une abstraction, c'est un devoir imposé au peuple ; c'est

un culte, c'est une adoration exclusive que Dieu lui commande. De même, le dogme de l'immortalité n'avoit pas besoin d'être écrit sur la pierre, parce que la tradition le gravoit profondément dans tous les cœurs. On le voit partout, et il faut fermer obstinément les yeux pour n'en être point frappé. « Je sais, disoit Job, que mon Rédempteur est vivant, et que je sortirai de la terre au dernier jour [1]. Je sais que, reprenant alors ma dépouille, je rentrerai dans ma chair et verrai mon Dieu [2]. » « Nous attendons, dit Tobie, cette vie qu'il a promise à tous ceux qui n'ont pas violé ses commandemens [3]. » Et un autre prophète dit avec une autorité menaçante : « Un temps viendra tel qu'il n'y en eut jamais depuis que les nations ont commencé d'exister; et alors sera sauvé quiconque aura été trouvé inscrit dans le livre de vie [4]..... Tous ceux qui dorment dans la poussière du tombeau se réveilleront, les uns pour entrer dans la vie éternelle, les autres pour tomber dans l'opprobre éternel [5]. » Et Isaïe dit de même avec sa voix formidable : « Le Seigneur sortira de son sanctuaire pour visiter l'iniquité de l'habitant de la terre contre lui; et la terre laissera voir le sang qui l'aura souillée, et elle ne cachera plus les victimes qu'elle avoit englouties [6]. » Voilà la croyance des Juifs sur l'immortalité de l'âme, et bien plus encore, sur la résurrection des

1 *Job*, XIX, 25.
2 *Ibid.*, 26.
3 *Tob.*, II, 18.
4 *Daniel*, chap. XII, ℣ 1.
5 *Ibid.*, XII, 11.
6 *Is.*, XXVI, 21.

corps. On s'étonne qu'il faille le démontrer à ceux qui peuvent comme nous consulter les monumens du peuple hébreu. Qu'est-ce donc que l'incrédulité, si elle ne croit pas même à la lumière?

Pour revenir aux autres peuples, nous ne disons pas qu'ils aient reçu par la tradition des notions également justes et précises sur le dogme de l'immortalité, nous disons qu'ils en ont reçu une notion quelconque. Que les uns croient à la métempsychose, que les autres croient à la refusion des âmes dans l'âme universelle du monde, qu'ils placent les ombres des morts dans les nuages, ou leurs mânes dans les enfers, toujours est-il que tous sont convaincus que l'âme survit au corps, et qu'elle trouve au-delà du trépas une existence nouvelle, heureuse ou malheureuse, suivant qu'elle a bien ou mal joui des bienfaits de Dieu sur la terre. Telle est la croyance universelle des peuples; croyance empreinte dans tous les écrits des poètes, qui ne faisoient autre chose qu'exprimer sur la religion les convictions populaires; croyance également manifestée par les doutes et les recherches des philosophes, qui, lors même qu'ils nient les peines et les récompenses d'une autre vie, disent bien avec une sorte d'orgueil que ce sont là des terreurs et des opinions populaires, mais qui par là même attestent qu'elle est vivante dans les consciences [1]. Ainsi, que Sextus Empiricus, un Sceptique, pour affoiblir l'autorité du genre humain au sujet de la croyance de Dieu, dise que l'on croit à Dieu comme on croit aux enfers, il ne fait

[1] Voyez *Leland*, IIIe part.; de Burigny, *Théol. des païens*, et surtout un *fragment sur la Métempsychose* (cité par Leland).

que constater un fait évident, c'est qu'on croit aux enfers et à Dieu[1]. Ne disputons donc pas davantage pour convaincre les philosophes de l'universalité d'un fait qu'eux-mêmes constatent, en prétendant s'élever par leur raison au-dessus de l'opinion commune des hommes. Il ne s'agit pas encore de les troubler dans la possession de leur néant : qu'ils jouissent du vide de leur âme, qu'ils se complaisent dans leur abject matérialisme; mais du moins qu'ils nous permettent de voir de toutes parts, autour de nous, des convictions toutes contraires. Eux-mêmes semblent prendre en pitié la race humaine, pour les opinions qu'elle s'est données, disent-ils, par la terreur d'une autre vie. Elles sont donc manifestes dans tout le monde, ces opinions que tour à tour ils refusent d'entendre lorsqu'elles éclatent comme la voix de la nature, et qu'ensuite ils proclament, sans le vouloir, lorsqu'ils y voient un prétexte de déplorer la pusillanimité du cœur humain. Laissons-les se débattre entre ces contradictions; est-ce que nous avions pensé que nous les trouverions fermes et résolus dans leurs opinions? Ils ne savent ni ce qu'ils pensent, ni ce qu'ils doivent penser; l'histoire les épouvante aussi bien que leur conscience; et ils ont beau s'affermir dans leur incrédulité, ils se troublent pourtant, lorsqu'ils voient cet accord du genre humain à adopter et à croire ce qu'ils repoussent comme une erreur. Aussi voyez avec quelle avidité ils courent après la recherche de quelque peuple qui soit comme eux étranger à la tradition universelle des nations. Quel triomphe, si dans toute la suite des

[1] *Adv. Phys.*, lib. VIII, cap. IV.

âges ils croient apercevoir de loin en loin une sorte de vide dans les croyances humaines! C'est peut-être un peuple sauvage, une société dégradée, qui leur inspire cette joie et leur donne cette sécurité. Que leur importe! ils semblent avoir trouvé l'appui qui leur manque dans la nature, lorsqu'ils ont aperçu loin de la civilisation des hommes quelques êtres abjects qui ne connoissent pas Dieu, et qui ne savent pas s'ils sont immortels. Voilà les exemples que le matérialiste cherche péniblement dans tout l'univers : un sauvage dans son désert, une peuplade abrutie, quelques intelligences déchues ; et c'est avec cette autorité de la barbarie et de l'abjection qu'il s'enhardit à élever la voix contre le genre humain tout entier, à fouler aux pieds les traditions, à flétrir ses propres souvenirs, et à se dépouiller de toute espérance. Etre malheureux et inexplicable! il semble se jouer de lui-même; il renonce à la paix profonde que tout, dans la nature, devoit donner à sa conscience, pour aller chercher loin de lui des illusions funestes, et des convictions misérables. Jaloux de sa dignité, avide de hautes destinées, il court se confondre aux déserts avec l'être dégradé qui n'a rien de commun avec la société des intelligences, et il descend encore plus bas en se ravalant aux viles conditions de la brute.

Est-ce donc là le fruit de la philosophie? est-ce ainsi qu'elle inspire à l'homme un vrai sentiment de sa grandeur? Si les traditions du monde étoient des chimères, il faudroit encore rester attaché à des mensonges qui nous ouvrent un avenir merveilleux, qui agrandissent notre pensée, qui fécondent notre intel-

ligence; il faudroit chérir des erreurs qui nous rendent maîtres du monde, et qui ajoutent à tout ce qui manque à la vie présente le charme de l'immortalité.

D'autres traditions nous apparoissent dans le monde; il faut du moins les indiquer rapidement.

III. *Intervention de la Providence.*

Si l'on y fait bien attention, on découvre parmi tou sles peuples la notion profondément empreinte de l'action toujours présente de la Providence. Il falloit que cette notion fût bien universellement répandue, car c'est celle dont on aperçoit le plus de témoignages dans tous les écrivains de l'antiquité. Un savant auteur, que j'ai déjà cité [1], a recueilli une multitude infinie de passages empruntés aux poètes, aux philosophes et aux historiens. On voit par ces citations combien la tradition avoit conservé de toutes parts l'idée d'une Providence qui veille au salut des hommes, qui gouverne les affaires de la vie, qui règle le cours des astres et les révolutions des empires, qui domine tous les événemens, et qui est maîtresse du présent et de l'avenir. J'ai résisté avec peine au désir curieux d'offrir un choix de ces témoignages, comme une autorité imposante et nouvelle, qui montrât l'antiquité toujours fidèle, au milieu de ses déplorables erreurs, à certaines vérités fondamentales et aux premières traditions du genre humain. Mais peut-être est-il inutile de chercher à faire entrer avec effort dans les esprits des convictions contre lesquelles s'élèvent peu de ré-

[1] *Le libertinage combattu par les anciens philosophes.*

sistances; car on ne nie guère les opinions anciennes des hommes. On peut croire que ces opinions sont des erreurs; mais on n'est pas tellement insensé, qu'en les voyant écrites dans les livres et dans les monumens des nations, on ose affirmer que les nations ne les ont point connues, qu'elles ne les ont point reçues, qu'elles ne les ont point transmises.

D'ailleurs, indépendamment des écrits de l'antiquité, le souvenir des supplications publiques, le spectacle des vœux et des prières dans les temples soit à la menace de quelque grand malheur, soit à la nouvelle de quelque grande prospérité, montrent assez que les peuples avoient le sentiment profond d'une Providence tutélaire, et qu'ils portoient vers elle leurs regards, suivant les accidens variés de la fortune. Souvent ils faisoient un effort pour lui ravir ses secrets; après que les oracles avoient dévoilé les mystères de l'avenir, ils essayoient de la fléchir par leurs sacrifices; c'étoit un mouvement subit de leur conscience, qui se tournoit vers Dieu, maître et conservateur du monde; et les historiens de l'antiquité, fidèles à saisir toutes les pensées des peuples, et celles principalement qui se rapportent à la croyance des dieux, parce qu'elles sont les plus dramatiques et les plus touchantes, ne manquent jamais de faire remarquer cette foi qu'ils avoient dans leur protection et leur providence. Ainsi se perpétuoit dans la société des hommes le dogme de la providence de Dieu, croyance altérée fort souvent par la terreur des peuples et par leur ignorance, mais qui n'en subsistoit pas moins au fond des consciences malgré les pratiques superstitieuses auxquelles elle pouvoit donner lieu.

IV. *Diverses croyances. Chute de l'homme, attente d'un Réparateur, etc.*

C'est de cette manière que se transmirent parmi les nations d'autres croyances qu'on aperçoit en tous lieux, et toujours au-delà des premiers temps dont les monumens nous ouvrent l'histoire; le souvenir de la création, la chute du premier homme, sa punition, la promesse d'un réparateur. Toutes ces traditions sont vivantes dans les monumens anciens. Les philosophes les expliquent ou les dénaturent avec leurs systèmes, mais les supposent toujours répandues parmi les peuples; et les poètes, qui ne font autre chose que transporter dans leurs fictions les mœurs et les idées populaires, les conservent fidèlement, sans y mêler des commentaires ou des réfutations. Il me paroît inutile d'établir les preuves historiques de toutes ces traditions; on connoît assez les mythologies anciennes, et celles des peuples de l'Orient, qui enseignent comment le Dieu suprême dépouilla le chaos de ses formes grossières, et forma les premiers habitans de la terre [1]. On peut consulter de même les monumens qui perpétuèrent dans tous les temps le souvenir du péché du premier homme; souvenir profond, qui seul expliquoit aux philosophes notre double nature, c'est-à-dire notre penchant vers la terre, et notre élan vers le ciel; souvenir qu'on retrouve également chez les Brames [2] et dans la Bible, dans les livres de Confu-

[1] Voyez les *Recherches de M. l'abbé de La Mennais.*

[2] Anquetil du Perron, *Mém. de l'acad. des Insc.*, t. LXIX, p. 184.

cius[1] et dans la philosophie de Platon[2], dans les croyances des Chrétiens et dans les superstitions des barbares, chez les Sabéens[3], chez les Égyptiens[4], chez les Grecs[5], comme chez les sauvages de l'Amérique[6]. De là, comme l'a admirablement remarqué un profond penseur de notre âge[7], la coutume universelle des expiations pour purifier l'homme qui entre dans la vie; de là, cette autre coutume des sacrifices pour apaiser Dieu et lui offrir des réparations; de là enfin, cette croyance générale, que l'on appelle en vain du nom de préjugé, et qui fait peser sur toute une race d'hommes le crime et la honte de leur père.

Une autre tradition non moins répandue et plus vénérable est celle de la promesse d'un Réparateur. Les prophètes des Juifs leur rappeloient souvent cette espérance, et sans doute elle devoit être moins profondément empreinte dans le cœur des nations; mais encore il en restoit partout un souvenir qui n'étoit pas toujours confus, comme on le pourroit croire. Bossuet trouve ce souvenir, avec beaucoup d'autres, parmi les Gentils, bien qu'il reconnoisse que ces *idées générales* et ces *lumières n'aient point produit leur effet* pour amener tous les peuples à l'adoration du vrai Dieu[8].

[1] *Morale de Confucius.*

[2] *In Phæd.*

[3] *Maimonides.*

[4] *Analyse de l'Inscription de Rosette.*

[5] Voyez *Platon.*

[6] M. de Humboldt, *Vue des Cordillières et des monumens de l'Amérique*, tom. II; et Carli, *Lettres Améric.*, tom. I.

[7] M. *de Maistre.*

[8] *Lettre* CCLXII, à M. Brisacier.

M. de La Mennais a recueilli les témoignages de cette tradition, et M. de Maistre en avoit déjà indiqué quelques-uns dans ses belles Soirées de Saint-Pétersbourg. C'est un sujet grave de méditation que le spectacle de tous les peuples qui se transmettent ainsi une croyance mystérieuse et une espérance ineffable, et sans doute il est permis de voir quelque chose de surhumain dans le rapprochement des opinions de tous les temps, et dans la comparaison des espérances anciennes des hommes et de l'accomplissement qui les a suivies. On a déjà remarqué dans les livres cette attente des peuples [1], les paroles des prophètes, qui de loin leur montrent un Sauveur; les écrits des philosophes, dont quelques-uns consignent dans leurs livres ce qu'une voix mystérieuse a révélé au monde de sa vie future [2]; la voix même des oracles et des poètes [3] qui proclament les espérances universelles de la terre; les traditions des peuples les plus lointains et les plus barbares [4]; ce mouvement merveilleux, en un mot, qui pousse subitement tout l'univers vers une lumière promise.

Nous ne recommencerons pas ici des recherches semblables. Nous choisirons seulement, entre des monumens si extraordinaires, une tradition dans les au-

[1] Voyez les *Mémoires* de l'abbé Foucher, sur ce sujet; *Mémoires de l'acad. des Insc.*, tom. LXVI.

[2] *Ibid.* Voyez aussi tom. LXV, l'abbé *Mignot; Plut.*, *Isid. et Osir.; Platon*, en divers lieux (ce dernier paroît avoir eu connoissance du mystère de la Trinité; lisez sa *Définition du Juste*); Suet., *in Vesp.;* Tac., *Hist.*, lib. v.

[3] *Virg.*, éclog. IV.

[4] Deux fragmens de *Faber* et de l'abbé *Foucher*, *Essai sur l'Indifférence*, IIIe part., pag. 413, 424.

ciens livres chinois, tradition si clairement énoncée, que l'on pourroit croire que ce peuple en a été le plus ancien dépositaire, si nous n'en trouvions l'origine primitive dans les monumens d'une nation qui nous est plus connue, et qui fut elle-même la source de toutes les traditions.

« Ces livres d'une antiquité reculée font mention d'un personnage mystérieux, ministre du *Chang-Ti; c'est l'homme saint, le grand saint, ou le saint par excellence.*

» Il existoit avant le ciel et la terre. Il est l'auteur, le créateur, la cause du ciel et de la terre, et de tout ce qu'ils contiennent; c'est lui qui les conserve. Il a une connoissance parfaite du commencement et de la fin de l'univers.

» Quoique si grand et d'une majesté si haute, il a néanmoins une nature humaine semblable à la nôtre, véritablement homme comme nous, et il est l'unique chef du genre humain.....

» Il n'y a que lui qui soit digne de sacrifier au souverain empereur, au maître du monde, qui est le Chang-Ti. C'est lui qui doit rétablir l'ordre et la paix dans l'univers, réconciliant le ciel et la terre.

» Il sera attendu comme l'auteur d'une loi sainte, qui fera le bonheur du monde; il la publiera dans un royaume situé au milieu de l'univers, d'où elle se répandra jusqu'aux extrémités les plus reculées. Cette loi remplira tout; elle sera observée partout, depuis la mer orientale à l'occidentale, et d'un pôle à l'autre. Tout ce qui peut penser, tout ce qui respire, tout ce que le soleil éclaire lui sera soumis.

» Il est uni avec le ciel, et pour cela, il est appelé le

Ciel-Homme ou l'Homme-Ciel.....; Tien-Gin sera l'Homme-Dieu. Cette union du saint avec le ciel, avec la raison suprême, n'est point l'effet de son application ni de ses vertus; il étoit uni en naissant.

» Il paroîtra dans le monde, lorsque le monde sera enveloppé des plus épaisses ténèbres de l'ignorance et de la superstition, lorsque la vertu sera oubliée et que les vices domineront parmi les hommes; mais ensuite il rétablira tout dans l'état le plus heureux..... »

Les mêmes livres parlent des ignominies de ce personnage.

« Il sera parmi les hommes, et ils ne le connoîtront pas.....

» Frappez le saint, déchirez-le de fouets, et mettez le voleur en liberté; rompez ensuite les balances, brisez les fouets, tout sera néanmoins dans l'ordre; la sûreté et la tranquillité publiques seront rétablies.

» Celui qui se chargera des ordures du monde deviendra le seigneur, le maître des sacrifices. Celui qui portera les malheurs du monde sera le roi de l'univers [1]. »

Qu'est-ce qu'un personnage si extraordinaire? Qu'est-ce que ce saint, ce juste persécuté, ce Dieu homme? Où les livres chinois ont-ils trouvé une idée si éloignée de toutes les idées ordinaires de la nature humaine? Ce réparateur du monde est-il différent du

[1] Ces notes sont textuellement extraites d'un mémoire manuscrit des P.P. jésuites de la Chine, composé, il y a à peu près un siècle, sur les *kings* ou antiquités chinoises, et dont je dois la communication à l'amitié de M. de Paravey, savant infatigable, dont les travaux ne tarderont pas à montrer la concordance de l'*Histoire des Chinois* avec les événemens et les traditions de la *Bible*.

rédempteur promis à la terre dans nos Écritures? du réparateur attendu par les nations, du juste, si singulièrement défini par Platon, et *qui doit être fouetté, tourmenté, chargé de chaînes, et enfin être mis en croix* [1]? Est-il différent du Sauveur que l'univers a reçu et qu'il adore? Qu'est-ce donc que cet admirable ensemble d'espérances et de traditions? Le philosophe incrédule y verra-t-il des illusions? Nous ne lui demandons pas d'expliquer alors cet accord mystérieux d'événemens attendus et d'événemens accomplis; nous ne faisons encore que constater des faits, et le délire de l'incrédule ne va pas sans doute jusqu'à renier ce fait plus éclatant que la lumière du jour, cette foi universelle et permanente des nations dans un réparateur chargé de sauver le monde et de lui apporter la paix.

Il nous paroît inutile, pour l'objet philosophique que nous nous proposons, de rechercher curieusement toutes les autres traditions que l'on peut de même aperçevoir dans l'histoire des hommes. Parmi ces traditions, il en est de purement historiques, comme le déluge; il en est de dogmatiques, comme la distinction des bons et des mauvais génies; il en est de mystérieuses et de voilées, comme celle d'une *Vierge mère*. Nul homme instruit n'a encore songé à renier, je ne dis pas la vérité de ces faits ou de ces dogmes traditionnels, mais la réalité de ces traditions. Nous avons vu, au contraire, dans ces derniers temps, des philosophes ennemis de toutes les religions recueillir soigneusement toutes les opinions antiques, et ne voir

[1] Plut., *Republ.*, lib. II.

dans leur rapprochement avec les opinions positives qu'une raison égale de les considérer toutes comme des erreurs. Mais du moins, un fait inattaquable subsiste toujours, au travers de ces beaux systèmes; c'est l'existence reconnue et constatée des traditions de l'univers. Voilà tout ce qu'il nous faut pour arriver à d'autres résultats philosophiques; il nous sera facile d'apprécier après cela les travaux pénibles de cette philosophie qui a osé invoquer les souvenirs du genre humain, comme une autorité toute nouvelle, pour justifier ses impiétés, sans s'apercevoir qu'il y a dans l'antiquité quelque chose de vénérable et de religieux qui devroit plutôt les confondre, et qu'à mesure que nous remontons vers l'origine des hommes, nous semblons toucher de plus près la Divinité.

V. *Traditions morales; connoissance des devoirs.*

Enfin, il est des traditions dont il est important d'embrasser la vaste universalité, et qui seules pourroient suffire à devenir le fondement de toute la philosophie humaine; je parle des traditions morales, de la connoissance des devoirs qui lient les hommes, des doctrines sociales, des vertus publiques et des vertus privées, des principes des législations, de la justice, enfin, et de tous les sentimens qui constituent la conscience de l'homme.

Si nous parcourons l'histoire des nations, nous trouvons bien, sans doute, des exemples de barbarie, des traits de fureur, des crimes atroces, des mœurs farouches, des vertus même criminelles; mais nulle part nous ne saurions trouver une société d'hommes où le

bien et le mal fussent complètement méconnus, où l'on n'eût aucune juste idée des droits et des devoirs de l'État et des citoyens, où les lois eussent pour objet de réprimer les actions généreuses, et d'honorer les actions coupables. Un pareil renversement de la nature ne se rencontre pas même dans les déserts, parmi les peuplades sauvages; un certain souvenir de la vie sociale y fait passer encore quelques habitudes qui révèlent l'humanité. « Quelle nation, dit Cicéron, ne chérit la douceur, la bonté, la reconnoissance? Quelle nation ne déteste les hommes superbes, les hommes malfaisans, les hommes cruels, les hommes ingrats [1]. » Rousseau, avec son éloquence emportée, a redit les mêmes choses à un siècle qui faisoit gloire de ne plus rien croire [2]; et certes, s'il étoit possible de concevoir une réunion d'hommes qui n'eussent conservé aucune notion de justice, de bien et de mal, de crime et de vertu, il est bien vrai qu'on auroit l'idée d'une société de monstres; mais la nature ne se charge pas de réaliser une si affreuse supposition.

Nous n'avons donc pas besoin d'ouvrir les histoires et de consulter les monumens pour nous assurer que dans tous les temps la tradition a perpétué dans la société humaine les notions de la morale. Je dis que c'est la tradition qui les a perpétuées; car toujours on les trouve, comme toutes les autres notions, antérieures aux philosophies, et toujours on les voit se transmettre sans le secours des livres des philosophes. Ce sont elles qui président à l'ordre des États et au bonheur des

[1] *De Leg.*, liv. I.
[2] *Emile*, tom. III.

familles; et si les philosophes, avec le raffinement de leur génie, savent mieux en apercevoir les conséquences, s'ils savént mieux en expliquer les développemens et en saisir la justesse, ce ne sont pas eux cependant qui les révèlent aux peuples, car les livres des philosophes, perdus dans les écoles, et seulement destinés à un petit nombre d'esprits curieux, ne descendent pas jusqu'à l'intelligence inculte de la multitude, qui n'en reste pas moins remplie de la notion de ce qui est juste et bon, et qui, suivant les événemens dont elle est témoin, n'en sait pas moins faire éclater son enthousiasme pour les traits de dévoûment et de sacrifice, et son indignation pour les actions viles et pour les caractères infâmes.

Toutes les nations ont donc connu les mêmes devoirs, les mêmes obligations et les mêmes principes de vertu. Je ne dis pas que toutes y ont été également fidèles. L'égarement des hommes accuse leurs foiblesses et leurs penchans, bien plus encore que leur ignorance. Souvent l'homme qui connoît le mieux ses devoirs est celui qui les pratique le moins, et le peuple le plus poli et le plus éclairé est souvent aussi le plus corrompu. Nous ne cherchons point des nations sans vices, et des sociétés parfaites, mais nous voulons qu'on reconnoisse que, même parmi les sociétés dégradées et les nations barbares, se perpétue la notion impérissable de la justice et de la vertu, et que cette notion se transmet et se conserve, comme toutes les notions, par l'enseignement ou la tradition.

VI. *Résumé des traditions.*

Voilà donc le premier exposé de nos doctrines sur la philosophie humaine; elles se réduisent à des observations de fait; elles se fondent sur l'histoire des hommes, ou plutôt elles ne sont autre chose que l'histoire même de leurs croyances. Bientôt les conséquences se dérouleront d'elles-mêmes. Jusqu'ici il faut nous contenter de contempler cet accord extraordinaire de toutes les nations de la terre à proclamer dans tous les temps certaines croyances, et à perpétuer certaines traditions. Sont-ce des erreurs? sont-ce des vérités? Nous ne le disons point encore. Mais ce que nous remarquons avant toutes choses, c'est que partout où il y a des hommes, partout il y a aussi les mêmes traditions, partout les mêmes fondemens de la société, partout les mêmes idées, les mêmes devoirs, les mêmes souvenirs, les mêmes espérances. Qu'est-ce que cet accord des hommes à croire toujours, au milieu des variations infinies des opinions humaines, un certain nombre de dogmes invariables? D'où vient que ces dogmes conviennent également à toutes les intelligences? L'esprit du philosophe n'a pas besoin de descendre pour les saisir; l'homme inculte n'a pas besoin de faire un effort pour les comprendre. Quelle est, dis-je, cette merveille qui fait que tous les peuples restent fixés à de certaines croyances, lorsqu'on voit l'esprit humain agité, variable, incertain sur toutes les autres? Le philosophe nous expliquera-t-il ce mystère incroyable? nous dira-t-il par quelle force inconnue les hommes sont enchaînés à ce petit nombre de tra-

ditions; pourquoi elles ne disparoissent pas au milieu des révolutions qui troublent la terre; pourquoi elles survivent à la barbarie; pourquoi elles triomphent de l'impiété des peuples et de la férocité des tyrans, lorsque les uns et les autres sont également importunés du frein qu'elles imposent et de l'effroi qu'elles inspirent? Quand il n'y auroit à considérer dans l'histoire de l'esprit humain que cette unanimité des hommes à reconnoître et perpétuer les mêmes dogmes, ce seroit encore le sujet le plus fécond de méditations philosophiques. Cet accord, en effet, étonne la pensée, et il auroit de quoi confondre toute l'intelligence de l'homme, si, au lieu des dogmes dont il consacre la tradition, il eût perpétué des dogmes contraires. L'athéisme lui-même, osons le dire, commenceroit à prendre de l'autorité, si tout le genre humain se levoit en masse pour renier Dieu. Il est vrai que la supposition est impossible; car, pour renier Dieu, il faudroit encore le connoître : et ainsi la voix de l'athée est toujours, quoi qu'il fasse, un hommage à l'existence de l'Éternel.

CHAPITRE V.

DU CARACTÈRE EXTÉRIEUR DE LA VÉRITÉ.

I. Tout ce qu'il y a d'universel dans les traditions humaines est vrai. — II. Observation sur le caractère propre et intime de la vérité. — III. Objection tirée de l'universalité prétendue de quelques erreurs, et surtout du polythéisme. — IV. Perpétuité de la vérité au milieu de l'inconstance et des variations de l'erreur.

I. *Tout ce qu'il y a d'universel dans les traditions humaines est vrai.*

Nous avons parcouru les traditions humaines; nous avons vu la société des hommes conserver partout et dans tous les temps le dépôt d'un certain nombre de croyances, qui se retrouvent aujourd'hui vivantes sous nos yeux comme nous les voyons dans tous les monumens historiques des nations. Il est temps de tirer de cette universalité des traditions quelques signes qui nous fassent distinguer la vérité et l'erreur d'une manière toujours certaine, au milieu des variations renouvelées des opinions des hommes.

Nous disons que tout ce qu'il y a d'universel dans les traditions est vrai, et nous répétons cette parole célèbre, que l'homme doit croire et peut croire avec

certitude *tout ce qui a été cru toujours, partout et par tout le monde* [1].

Qu'est-ce, en effet, que la vérité? *La vérité,* dit Bossuet, *est ce qui est.* Or, ce qui est ne change pas. Le propre de la vérité est donc d'être permanente; et, comme l'homme n'a pas en lui un moyen toujours sûr de juger qu'une chose est vraie, tandis qu'il a un moyen toujours facile de s'assurer qu'elle ne change pas, il s'ensuit que l'homme trouve dans la permanence même d'une chose une raison toujours certaine de conclure sa vérité.

Mais, parce que tous les hommes ont cru dans tous les temps qu'une chose est, s'ensuit-il rigoureusement que la chose soit? ou, en d'autres termes, tous les hommes ne pourroient-ils pas croire une erreur, c'est-à-dire une chose qui ne seroit pas? Ici s'élève une grande question, fondement de toute la certitude humaine.

Nous disons qu'il est impossible et absurde de supposer que l'erreur puisse être universelle, c'est-à-dire être crue *toujours, partout et par tous les hommes.* Et d'abord, nous pourrions remarquer que *croire l'erreur* est un terme peu logique. On dit, en effet, que l'homme croit la vérité; mais on ne peut pas dire qu'il croit l'erreur. Il croit ce qui est, mais il ne croit pas ce qui n'est pas; et l'erreur, le contraire de la vérité, est ce qui n'est pas. Croire Dieu, c'est croire l'être de Dieu; mais comment croire le *non être* de Dieu? L'athée n'a pas de foi; il nie la foi d'autrui, voilà tout. De même, l'homme croit l'immortalité de

[1] *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus.* Vinc. Lerins.

l'âme; c'est encore croire l'être, ou croire ce qui est. Celui qui nie l'immortalité de l'âme ne croit pas quelque chose, car on ne croit pas le néant.

On pourroit partir de là pour ruiner la philosophie, qui, loin d'être une science positive, ne consiste qu'à nier ce qui est positif. On la forceroit de reconnoître, d'après ce principe, que plus on nie, plus on est philosophe. Singulière manière d'établir l'édifice des sciences morales, que d'en renverser tous les fondemens! Mais nous ne voulons pas engager ainsi la dispute : suivons d'abord l'ordre de nos premières idées. Est-il possible que l'ignorance de la vérité soit universelle, c'est-à-dire qu'elle soit commune à tous les hommes, de tous les temps et de tous les lieux ? Si cela pouvoit être, il faudroit dire que l'ignorance de la vérité est l'état naturel de tous les hommes : chose absurde et monstrueuse; ou bien il faudroit reconnoître que tous les hommes ont pu être, dans tous les temps et dans tous les lieux, dans l'impossibilité invincible d'échapper à cette ignorance de la vérité, qui est pourtant contraire à la nature de leur être : chose également combattue par toute raison, et qui répugne à tout ce qu'il y a d'intime dans la conscience.

Si l'on supposoit que le genre humain tout entier pût être trompé dans ses croyances, il faudroit conclure rigoureusement que rien n'est certain pour l'homme; qu'il est jeté sur la terre par je ne sais quel être malfaisant qui a voulu se jouer de son intelligence, et le livrer aux rêves et aux chimères de son esprit : alors, par conséquent, il seroit superflu de chercher à découvrir la vérité; on n'auroit aucun moyen de s'assurer que chaque croyance n'est pas une

illusion, que chaque réalité n'est pas un prestige des sens. Qui pourroit dire qu'il est certain d'une chose, si on partoit du principe qu'il est des choses où tous les hommes ont pu toujours croire l'erreur? Et lorsque l'univers tout entier se trompe, où est la raison qui oseroit affirmer qu'elle ne se trompe pas? et sur quoi se fonderoit-elle? où seroit l'autorité de son témoignage? qui seroit contraint de la croire?

Les conséquences d'une telle supposition sont tellement déraisonnables et grossières, qu'on perdroit vainement le temps à les réfuter. Il ne faut plus que les hommes conversent ensemble; il ne faut plus qu'il y ait des rapports entre les intelligences; il ne faut plus raisonner, ni méditer, ni étudier les pensées d'autrui, dès qu'il est admis que tous les hommes à la fois peuvent être dans l'erreur; bien plus, dès qu'il est supposé que tous les hommes à la fois, dans tous les temps et dans tous les lieux du monde, peuvent s'accorder à croire des choses fausses, des choses qui ne sont pas. Mais, du reste, est-ce que, par hasard, nous ne combattrions pas ici des chimères? Qui est-ce qui a dit que l'erreur pouvoit être universelle? Entre toutes les folies de la raison humaine, celle-ci peut-être est la seule qui n'ait point été proclamée. Et quel intérêt auroit le philosophe à soutenir que tout le genre humain peut se tromper? Ne dit-il pas que le mensonge, qu'il prend pour la vérité, est de sa nature propre à toutes les intelligences? par conséquent, même dans sa pensée, le caractère de la vérité, quelle qu'elle soit, est d'être universelle : d'où il est obligé de conclure que, s'il y a quelque chose dans les convictions humaines qui soit commun à la fois à

tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux, cette chose est vraie, et que son universalité même est l'indice certain de sa vérité.

Voilà ce que pensent tous les hommes; voilà le fondement que les philosophes eux-mêmes sont obligés de donner à la certitude humaine; c'est à la fois l'enseignement des philosophes de l'antiquité et des défenseurs du christianisme. Nous avons entendu Cicéron proclamer qu'en toutes choses le consentement des nations doit être regardé comme la voix de la nature, et Bossuet proclame à son tour que *la raison, la plus certaine, c'est la raison reconnue par le consentement des hommes* [1].

Pline dit qu'il y a dans le nombre des témoignages je ne sais quelle grande et imposante autorité [2]; et il ajoute ailleurs que, si chaque homme en particulier peut tromper et être trompé, personne ne sauroit tromper tout le monde, ni tout le monde tromper personne [3]. La Bible dit de même : Le sage recherche la sagesse des anciens [4]; et encore : La sagesse est dans ce qui est ancien; la prudence est dans ce qui est consacré par les siècles [5]; et le P. Rapin, écrivain judicieux, commente ainsi ces passages : « Celui qui est solidement sage ne se laisse pas surprendre à l'éclat de la nouveauté; il ne s'attache qu'à ce qui est établi par le suffrage constant des anciens [6].» Le même

[1] 5e *Avert. aux prot.* Il dit cela en parlant du *droit*.
[2] *Epist.*, XVII, lib. VII, cap. II.
[3] *Panegyr.*
[4] *Eccles.*, cap. XXXIX.
[5] *Job*, cap. XII.
[6] *De la Philosophie.*

auteur ajoute encore ce développement des mêmes pensées : « Ce n'est que par un esprit faux et par de fausses lumières qu'on s'écarte des voies ordinaires dans la philosophie, pour en chercher d'extraordinaires; et c'est toujours un fort méchant goût dans les sciences, de ne pas aimer ce qui est communément reçu de tout le monde : on est sujet à s'égarer, dès qu'on suit des routes écartées [1]. »

C'est ce que dit encore Bossuet en parlant des erreurs de l'idolâtrie. « La foiblesse de notre raison égarée a besoin d'une autorité qui la ramène au principe, et c'est de l'antiquité qu'il faut apprendre la religion véritable [2] » ; c'est-à-dire sans doute la vérité, cette vérité morale et philosophique que l'esprit de l'homme chercheroit vainement à distinguer de la vérité religieuse.

Il est superflu de multiplier les autorités; sur ce point Aristote et Platon s'accordent avec les apologistes de la foi chrétienne; et il est bien clair, en effet, que la doctrine contraire n'iroit à rien moins qu'à faire supposer que la vérité n'est pas faite pour être connue, et que, dans le genre humain, il n'y a que les esprits capables de recherches savantes, qui soient faits pour elle : comme s'il n'étoit pas évident que le genre humain ne se conserve que par la connoissance de la vérité, et que, par conséquent, elle est universelle.

Remarquons ici, pour prévenir les difficultés, que, parce que le propre de la vérité est d'être universelle,

[1] *De la Philosophie.*

[2] *Discours sur l'Histoire universelle*, II[e] part.

il ne s'ensuit pas que chaque homme soit fait également pour connoître toutes les espèces de vérités; il ne s'ensuit pas même que toutes les vérités soient connues dans tous les temps et dans tous les lieux. Répétons que les vérités dont nous parlons sont les vérités morales, celles qui sont essentielles à la conservation de la société, et sans lesquelles on ne peut concevoir de lien commun entre les êtres. Faisons de plus une distinction bien simple, qui doit faire tomber toutes les dissidences. Tout ce qu'il y a d'universel dans les traditions humaines est vrai, mais tout ce qui est vrai n'est pas pour cela connu de tout temps par la tradition. Et cela n'est-il pas d'une évidence extrême? Pourquoi faire des disputes sur des choses aussi faciles à être entendues? Or, jusqu'ici qu'avons-nous vu d'universel dans les croyances des hommes? un certain nombre de dogmes, toujours invariables, toujours annoncés et proclamés par la tradition, toujours perpétués dans la société, non-seulement parmi les nations policées, mais encore parmi les peuples sauvages, dans les temps polis et dans les temps barbares; dogmes toujours vivans, dogmes antérieurs à toute philosophie, et qui ne furent jamais obscurcis par les opinions bizarres des hommes, ni par leurs passions, ni par leurs fureurs. Ces dogmes, ainsi que nous l'avons vu, sont, pour nous restreindre à ceux qui sont le plus nécessaires à notre objet philosophique, l'existence de Dieu, l'unité de Dieu, la nécessité d'honorer Dieu, l'immortalité de l'âme, la Providence, la connoissance des devoirs et des principes de la morale, et, nous pourrions ajouter, la distinction des bons et des mauvais génies, la création, la

chute de l'homme, sa punition, la promesse d'un réparateur. Donc tous ces dogmes sont vrais, et ils le sont, je ne dis pas seulement en eux-mêmes, cela ne doit point encore être démontré, mais ils le sont pour nous, à cause de cette universalité qui nous les montre toujours subsistans et toujours empreints dans la société. Ainsi Dieu est, indépendamment de toute raison qui nous fait comprendre la nécessité de son être; mais nous savons qu'il est, parce que la tradition nous le révèle; et nous le savons avec certitude, parce qu'il est impossible que tous les hommes se trompent à la fois dans une croyance qui leur est commune et qui subsiste constamment dans tous les temps et dans tous les lieux, avant tout raisonnement humain et malgré toutes les variations des opinions des hommes. Ainsi encore, l'âme est immortelle, et mille raisonnemens philosophiques établissent cette vérité; mais nous la savons, premièrement parce qu'elle est crue par le genre humain et qu'elle nous est transmise par la tradition; et notre croyance est certaine, précisément parce que le genre humain tout entier ne peut pas tomber dans l'erreur, ou que l'erreur ne sauroit être universelle.

Ici quelques éclaircissemens vont devenir nécessaires.

II. *Observation sur le caractère propre et intime de la vérité.*

On peut demander d'abord pourquoi nous ne cherchons pas dans la vérité des caractères qui lui soient propres et inhérens, et pourquoi nous préférons un caractère extérieur à celui du témoignage qui la per-

pétue, lorsque surtout il est reconnu qu'il y a des vérités qui ne se présentent pas à l'esprit avec ce caractère, comme sont les vérités de fait, les vérités de déduction et d'expérience.

Il faut dire, à ce sujet, qu'il n'y a que Dieu à qui il soit donné de voir la vérité avec ses caractères intimes. Quant à l'homme, dont l'esprit est borné, il reconnoît la vérité à des caractères sensibles, et lorsqu'il la reçoit, ce n'est pas parce qu'il la découvre de lui-même dans sa plénitude, c'est surtout parce qu'elle lui est montrée. Ainsi, on parle de la clarté comme d'un caractère commun auquel la conscience peut toujours reconnoître la vérité; et sans doute nous ne voulons pas dire que la vérité ne soit point claire; il vaudroit tout autant affirmer qu'elle n'existe pas. Mais que sert à l'homme de lui donner ce caractère, s'il n'a pas en lui de quoi s'assurer qu'il lui suffit pour la découvrir? Or, les convictions si opposées des hommes, leurs disputes éternelles, leurs opinions, qu'il faut bien croire sincères dans des cœurs également honnêtes, ne montrent-elles pas assez qu'ils se trompent même dans ce qu'ils prennent pour la clarté? Il faut donc une règle extérieure pour reconnoître la vérité, et toute l'erreur des philosophies consiste à vouloir montrer à l'homme la vérité avec ces caractères propres et cette perfection intime qui ne se découvrent qu'à Dieu.

III. *Objection tirée de l'universalité prétendue de quelques erreurs, et surtout du polythéisme.*

Parce que les passions et l'ignorance ont souvent altéré ou méconnu les vérités traditionnelles, on croit

pouvoir leur contester ce caractère d'universalité, qui est pourtant essentiel à toute vérité morale. Qu'est-ce à dire? prétend-on que ce sont des erreurs? La dispute est finie. Que peut-on répondre à des hommes qui viennent apporter leur raison personnelle pour juger la raison de tout l'univers? Mais sans tomber dans cet excès d'orgueil, et sans nier totalement la vérité, on croit apercevoir son universalité souvent interrompue dans la suite des opinions humaines, et l'on refuse d'ailleurs d'admettre comme une démonstration suffisante de la vérité, un caractère qu'on croit aussi pouvoir quelquefois attribuer à l'erreur; c'est-à-dire on croit apercevoir des erreurs universelles répandues par la tradition, et l'on conclut que la tradition n'est donc pas le moyen le plus sûr de perpétuer la vérité, puisqu'elle perpétue aussi l'erreur. Voilà l'objection que nous avons d'avance indiquée en commençant à parler de la tradition.

Nous avons recherché les enseignemens universels de la tradition, on les a vus exposés dans les livres et appuyés par tous les témoignages des hommes, et si l'on veut maintenant nier que ces enseignemens soient véritablement universels, on doit au moins montrer le temps et les lieux où ils ont disparu complétement de la terre; chose impossible, assurément, à moins qu'on ne récuse les monumens des nations, et qu'on n'ose affirmer, contre le témoignage des nations, qu'elles n'ont point eu les croyances dont elles ont déposé le souvenir dans leurs monumens.

C'est peu encore d'être réduit à cette extrême contradiction, et puisqu'on veut que l'erreur puisse être rendue universelle par la tradition comme la vérité, il

faut montrer que la tradition a perpétué dans tous les temps des croyances toutes contraires à celles dont on nie l'universalité. Ainsi, nous voyons que la tradition a perpétué la croyance de Dieu, l'immortalité de l'âme, les principes de la morale; il faut qu'on nous montre qu'elle a perpétué de même la doctrine de l'athéisme, du matérialisme, et du mépris des devoirs; c'est-à-dire, il faut qu'on nous montre que dans tous les temps et dans tous les lieux les hommes ont cru qu'il n'y avoit pas de Dieu, que l'âme mouroit avec le corps, et qu'il n'y avoit aucun principe de vérité morale qui liât les hommes; car c'est ainsi que doit s'établir l'universalité de l'erreur. Qui est-ce qui pourroit supporter la pensée d'une telle universalité, si elle étoit possible? quel philosophe ne trembleroit d'effroi à l'aspect de cet immense égarement de l'univers? On veut que l'erreur puisse être rendue universelle! Malheureux mortels! si ce prodige pouvoit s'accomplir, vous ne pourriez pas supporter la vie; vous mourriez de terreur en présence de vos propres illusions, et, jetés dans un monde plein de chimères, vous accuseriez la puissance terrible qui vous y auroit enchaînés.

Toutefois il faut énoncer les objections telles qu'on les fait, pour les rendre plus plausibles; car il est des erreurs dont on n'oseroit pas dire qu'elles ont pu être universelles. On ne diroit pas que Dieu a pu être dans tous les temps inconnu aux hommes, ni que la *mortalité* de l'âme a pu être une doctrine universellement crue par les nations, ni que les premiers principes de morale ont pu être toujours ignorés. Ce sont là des absurdités trop grossières. Mais il est une erreur qu'on

aperçoit dans l'histoire du monde, et qui semble au premier aspect obscurcir entièrement le dogme de l'unité de Dieu : c'est l'erreur du polythéisme ; et comme pendant un long espace de temps elle a égaré les peuples, c'est surtout en s'appuyant sur cet exemple qu'on croit pouvoir affirmer que la tradition perpétue l'erreur et que l'erreur peut devenir universelle par le même moyen qui conserve la vérité.

N'oublions pas que nous avons vu le dogme de l'unité de Dieu survivre toujours à tous les égaremens et à tous les caprices des religions humaines. Ce premier fait est établi par des témoignages et des autorités que nul ne sauroit récuser sans renverser toute l'histoire. Or, pour que la *doctrine de la pluralité des dieux* pût avoir aux yeux du philosophe le même caractère d'universalité, il faudroit qu'elle se montrât, comme le dogme de l'unité de Dieu, également répandue dans tous les temps et dans tous les lieux, en sorte qu'elle se confondît avec l'origine des hommes, qu'elle se perpétuât au travers des révolutions humaines, et qu'aujourd'hui même elle fût vivante sous nos yeux, avec son caractère toujours le même de perpétuité. Est-ce ainsi que se présente le polythéisme ? est-ce là son universalité ?

Et d'abord, antérieurement au polythéisme nous voyons partout le dogme établi de l'unité de Dieu. Le polythéisme est donc nouveau dans l'histoire des croyances ; et précisément le propre de l'erreur est d'être nouvelle. Il n'est donc pas universel, dans le sens qu'il n'embrasse pas tous les temps ; et en second lieu il n'est pas universel, puisqu'il a cessé d'être et qu'il ne vit plus que comme un souvenir dans l'histoire des

nations. Que dirai-je enfin? le polythéisme n'a pas même été universel dans le temps où il a régné sur la terre; car ce qui est universel est un et ne change pas. Et quel est le caractère propre du polythéisme, si ce n'est le changement et le caprice?

On ne sauroit donc en aucune façon dire que le polythéisme est universel, puisqu'il n'embrasse ni tous les temps, ni tous les lieux, ni tous les hommes. Mais de plus, le polythéisme n'est pas même une croyance; car évidemment il ne s'attache à aucun objet certain et positif; et il ne propose à la foi des hommes aucun dogme qui soit permanent et toujours le même. Le polythéisme n'est autre chose, à le bien entendre, que la liberté laissée à chaque homme d'honorer Dieu; et par conséquent, la seule chose qui soit véritablement universelle dans le polythéisme, c'est la croyance même de Dieu. La diversité des cultes vient de la bizarrerie des superstitions; mais aucune superstition n'est universelle : les dieux de l'Égypte ne sont pas les dieux de la Grèce; les pénates du patricien ne sont pas les pénates de l'affranchi. Chaque homme a ses dieux sauveurs, chaque ville a sa divinité, et chaque rite suppose un Olympe peuplé d'habitans inconnus aux rites contraires. Bossuet avoit fait déjà cette remarque.

« Autant qu'il y a eu de peuples divers, dit-il, autant on a imaginé de dieux. Les pays et les villes se sont partagés. Les Phéniciens ignorent les dieux que l'Égypte adore, les Scythes ne connoissent pas les divinités des Perses, ni les Perses celles des Syriens, ni les Indiens celles des Arabes, ni les Arabes celles des Éthiopiens, ni les Grecs celles des Thraces, ni ceux-

ci celles des Arméniens; et ainsi des autres, dont saint Athanase fait un grand dénombrement, pour nous faire voir que tous les peuples conviennent dans l'idolâtrie, sans pour cela convenir des mêmes dieux. Au contraire, ceux qui sont en exécration aux uns sont en honneur chez les autres : les uns immolent comme victimes ce que les autres honorent comme dieux [1]. »

Pour que le polythéisme pût être regardé comme une erreur universelle, dans le sens philosophique et rigoureux que nous entendons, il faudroit qu'il eût offert à la fois à tous les peuples les mêmes superstitions et les mêmes dieux. Il faudroit au moins qu'il eût consacré partout, comme un objet de foi, ce dogme invariable qu'il y a plusieurs dieux : mais le polythéisme ne consacroit aucun dogme, et, bien qu'il laissât à chacun la liberté de se faire des dieux, il ne posoit pas cependant en principe, comme une vérité dogmatique, la pluralité des dieux. Ce qu'il posoit en principe, c'est qu'il y avoit un Dieu. C'est pourquoi, lorsqu'il s'agit de juger le crime des idolâtres, il faut distinguer la connoissance de Dieu, et l'adoration de Dieu. L'idolâtrie, à parler rigoureusement, n'est autre chose que le culte transporté du Créateur à la créature; et le crime des idolâtres, dit saint Paul, est d'avoir connu Dieu, et de ne l'avoir point glorifié comme Dieu [2]. Entendons un docteur de l'Église interpréter ces paroles : « La force de l'argument de cet apôtre, dit Bossuet, consiste en ce qu'il a fait voir que les Gentils étoient criminels en ne servant pas le Dieu

[1] *Lettres diverses*, CCLVIII, à M. Brisacier.

[2] *Quia cùm cognovissent Deum, non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt.* Epist. ad Rom., *cap.* 1, ℣ 21, 22.

qu'ils connoissoient[1]. » Cela est assez clair, et c'est encore Bossuet qui disoit, dans un autre écrit fort remarquable : « C'est ignorer les premiers principes de la théologie, que de ne pas vouloir entendre que l'idolâtrie adoroit tout, et le vrai Dieu comme les autres[2]. » Le crime des idolâtres est donc uniquement de n'avoir pas rendu gloire à Dieu; et quand on diroit que toute la race des hommes est tombée à la fois dans cette monstrueuse ingratitude, il n'en seroit pas moins établi qu'ils n'ont été coupables que parce qu'ils ont connu celui qu'ils ont refusé d'adorer.

D'ailleurs, pour revenir à la question purement philosophique du polythéisme, entendons-nous bien la manière dont les anciens concevoient leurs dieux? Cicéron demande : « La nation est-elle une déesse, parce que nous l'honorons par des cérémonies publiques, dans les champs Ardéates, lorsque nous parcourons les temples? Alors, ajoute-t-il, ce sont donc aussi des dieux véritables, que tous ces dieux que vous pourrez nommer, l'honneur, la foi, l'esprit, la concorde, et même l'espérance, la *monnoie*[3], et toutes les divinités que nous pouvons concevoir par la pensée!..... Et si ceux que nous honorons, et que nous avons accueillis dans nos temples, sont en effet des dieux, pourquoi ne comprenons-nous pas dans leur nombre Sérapis et Isis? et si nous le faisons, pourquoi n'appellerons-nous pas aussi les dieux des barbares? Nous aurons donc au nombre de nos dieux des bœufs

[1] *Lettres div.*, CCLVII, tom. XXXVIII, pag. 271.
[2] Lettre CCLVI, à M. Brisacier, *ibid.*
[3] *Moneta.* Voyez à ce sujet le *Dictionnaire des antiquités*, récemment publié par M. Bouillet.

et des chevaux, des ibis, des éperviers, des aspics, des crocodiles, des poissons, des chiens, des loups, des renards, et une foule d'autres bêtes sauvages[1]. » Ainsi raisonne Cicéron, pour faire sentir l'*invraisemblance*, comme il le dit, de ces divinités imaginées par le caprice des hommes; et on ne peut douter que ce ne fût aussi la pensée commune des peuples, à l'aspect de ces trente ou quarante mille dieux qu'un ancien a comptés, et qui régnoient en des lieux divers, sans jamais régner en tous les lieux à la fois; honorés dans un temple, inconnus dans un autre, et tour à tour objets d'adoration ou de mépris, suivant les bizarreries de la superstition et les préjugés de la multitude.

Rien n'est donc universel dans le polythéisme, si ce n'est le sentiment commun à tous les hommes de l'existence d'un Être suprême. Rien n'est universel dans le culte que les nations idolâtres rendent à cet Être suprême, si ce n'est le devoir commun à toutes de l'honorer. Tout le reste est variable, parce que tout le reste est faux. Les dieux succèdent aux dieux, les rites remplacent les rites. L'erreur, en un mot, change à chaque moment, car tel est son caractère; et bien qu'il soit hors de doute que les nations polythéistes ont été livrées tour à tour à toutes les espèces d'ignorances, on ne peut pas dire cependant qu'aucune de ces ignorances ait été universelle, c'est-à-dire qu'elle ait été toujours et dans tous les lieux commune à toutes les nations.

Telle est la distinction très-simple assurément qui se présente à l'aspect des superstitions et des folles

[1] *De Nat. Deor.*, lib. II.

erreurs du polythéisme. C'est une distinction semblable qu'il faudra faire au sujet des autres croyances humaines. Ainsi il n'est que trop vrai que le dogme de l'immortalité de l'âme paroît chez les peuples anciens environné de mille opinions chimériques. Mais aucune de ces opinions n'est universelle, c'est-à-dire n'embrasse à la fois ni tous les temps, ni tous les lieux, ni tous les hommes; et ce qu'il y a d'universel dans les croyances relatives à l'immortalité de l'âme, c'est toujours la croyance même de l'immortalité.

IV. *Perpétuité de la vérité, au milieu de l'inconstance et des variations de l'erreur.*

Cette observation s'applique à toutes les croyances des hommes. Au milieu de la multitude des erreurs humaines, il y a toujours quelques points fixes qui traversent tous les temps; ce sont les croyances vraies. Les autres disparoissent tour à tour; elles échappent à l'homme après l'avoir ébloui, et à peine en reste-t-il quelque trace dans le souvenir des nations. Par cette seule remarque tombent donc les objections que l'on fait sur l'universalité de l'erreur; car nous ne voulons pas nier sans doute que la foiblesse de l'homme ne le livre dans tous les temps à mille égaremens et à mille chimères; mais nous voulons lui faire reconnoître, à l'inconstance même de ces erreurs, le caractère qui les distingue essentiellement de l'universalité constante et perpétuelle des vérités.

Nous irons plus loin; et tout ce que nous disons des croyances générales des hommes, nous pourrons le dire aussi des croyances particulières des philoso-

phes : notre doctrine est rigoureuse pour les unes comme pour les autres. Ainsi nous affirmons que tout ce qu'il y a d'universel dans les philosophies humaines est vrai. Quoi! dira-t-on, y a-t-il quelque chose d'universel dans les opinions si variables des philosophes? Vous-même avez montré leurs contradictions infinies, et avez fait comprendre que rien ne pouvoit être certain au milieu de leurs caprices. Oui, sans doute, tout est variable dans les opinions personnelles des philosophes, et l'histoire de la philosophie n'est que l'histoire de ses erreurs. Mais si dans ces opinions si capricieuses et si mobiles, se montre par hasard quelque croyance constante qui soit à la fois commune à tous les philosophes et à tous les hommes, cette croyance est vraie, par cette raison même qu'elle est universelle. Tel est le simple exposé de notre doctrine.

Cicéron, entreprenant de parler de la nature des dieux, commence par expliquer les opinions de tous les philosophes qui avoient paru dans le monde, sur la Divinité. C'est le récit le plus humiliant pour la raison humaine; c'est le tableau le plus triste des incertitudes et des obscurités de l'intelligence, lorsqu'elle cherche par ses propres forces à s'élever jusqu'à la connoissance de la vérité. Il parcourt successivement les opinions contradictoires de Thalès, d'Anaximandre, d'Anaximène, d'Alcméon le Crotoniate, de Pythagore, de Xénophane, de Parménide, d'Empédocle, d'Anaxagore, de Platon, d'Aristote, de Zénon, et d'une multitude d'autres savans personnages de l'antiquité, dont les noms étoient vénérés dans les écoles, et ne sont pas aujourd'hui sans gloire, malgré leurs erreurs. Il seroit long de répéter ici, après Cicéron, les

variations extrêmes de leurs jugemens sur la nature de la Divinité, et chacun peut méditer cette histoire curieuse dans le beau langage du philosophe romain. Quoi donc! n'y a-t-il pas, au milieu de tant d'opinions diverses des philosophes, quelque opinion qui leur soit commune, et qui soit à la fois commune au reste des hommes? Il est certain qu'au travers de leurs bizarreries domine une pensée unique, c'est la pensée de l'existence de Dieu; ils dissertent vainement sur sa nature, mais du moins ils en supposent l'être. Il y a donc quelque chose d'universel, même dans les erreurs de la philosophie, sur l'être de Dieu, et c'est aussi précisément ce qu'il y a de vrai.

Nous raisonnerons de même pour l'immortalité de l'âme. La multitude des philosophes a apporté aussi la multitude de ses opinions dans l'explication de ce dogme traditionnel des nations[1]. Qu'y a-t-il de vrai dans ces opinions contradictoires, si ce n'est encore ce qui est universel? et qu'y a-t-il d'universel, si ce n'est le dogme lui-même de l'immortalité? Nous ne demandons point à Platon qu'il s'accorde avec Sénèque sur la nature de l'âme; que nous importe que certains philosophes croient à la transmigration des âmes, et que d'autres s'imaginent qu'elles s'infusent dans l'âme universelle du monde! ce sont là des disputes de sophistes; nous cherchons des choses communes, au milieu de tant de discours contraires, et nous trouvons toujours cette pensée universelle, que les âmes ne meurent pas, et c'est aussi la seule chose qu'il y ait de vraie dans les contradictions des écoles.

[1] Voyez *Leland*, part. 1, chap. XIII.

Voici comment un illustre apologiste du christianisme analyse ces mêmes vérités.

« Les erreurs des philosophes n'énervent point la preuve tirée de la tradition primitive et du consentement universel des nations, dit le docte Bergier; les écarts d'une poignée de raisonneurs ne prévaudront jamais à la voix du sens commun, et les clameurs des Pyrrhoniens ne détruiront pas l'empire de la vérité sur les hommes. Les plus anciens philosophes avoient pris la vraie manière de s'instruire, en voyageant et en comparant les traditions des différens peuples; toutes conspiroient dans l'origine à reconnoître un Dieu créateur et gouverneur du monde; ces sages en conviennent: donc c'étoit là une vérité sacrée qu'il ne falloit pas abandonner. Le polythéisme des Egyptiens, des Chaldéens, des Phéniciens, des Grecs, étoit très-différent; leurs traditions varioient sur ce point; on devoit donc les rejeter. Tous admettoient dans l'homme une âme immortelle et croyoient une vie future: il falloit se borner là: les disputes sur l'origine de l'âme, sur sa nature, sur son état après la mort, sur les enfers, ne prouvoient rien, ne portoient sur rien, ne méritoient aucune attention. Les premiers principes de la morale étoient les mêmes partout; on ne varioit que sur leur application; les mœurs et les coutumes qui y étoient contraires devoient être blâmées sans ménagement, en quelque lieu du monde qu'elles se trouvassent; on ne devoit pas présumer, par vanité nationale, que les usages des Grecs fussent meilleurs que ceux des autres peuples[1]. »

[1] Tom. I, pag. 515.

Ainsi proclamons avec confiance ce principe de la certitude humaine, que tout ce qu'il y a d'universel dans les croyances est vrai; principe conservateur, qui met l'homme en état de juger d'un seul regard s'il est livré à l'erreur, ou bien s'il possède la vérité; principe qui fait tomber d'un seul coup, dans toutes les parties des sciences humaines, les prétentions des sophistes et les desseins des corrupteurs, le mauvais goût dans les lettres, comme les hérésies dans la religion; principe d'une application simple et toujours constante, qui donne à la philosophie une direction ferme et invariable, et qui empêche les croyances humaines d'être livrées comme une proie aux esprits pervers ou aux intelligences étroites.

Ceci nous ramène à la tradition considérée comme un moyen de perpétuer la connoissance de la vérité. Certes, s'il est démontré que tout ce qu'il y a d'universel dans les croyances des hommes, et même des philosophes, soit transmis uniquement par la tradition, il est donc bien démontré que la tradition transmet seule la connoissance de ce qui est vrai. Or, ceci est maintenant hors de doute et de discussion. Nous avons vu que la tradition perpétue les notions humaines, et de plus, nous voyons qu'entre toutes les opinions personnelles des philosophes il n'y a rien de vrai que ce qui se conforme aux enseignemens universels de la tradition : la tradition est donc le moyen universel de perpétuer dans tous les temps et dans tous les lieux la vérité.

Mais ici une grande lumière semble apparoître dans le lointain, et nous ne pouvons nous empêcher d'en faire voir les premiers rayons. S'il est vrai, comme nous

l'avons démontré, que l'homme ne peut point par les propres forces de son esprit, et indépendamment de toute communication avec des intelligences déjà formées, parvenir aux notions précises qui constituent sa raison telle qu'elle est dans son développement complet; si, d'un autre côté, les notions humaines se transmettent par la voie de la tradition et de l'enseignement, ne faut-il pas chercher quelque part hors de l'homme la première origine de ses idées? Quelle est la première raison développée qui a commencé cette immortelle succession des vérités traditionnelles, et qui a imprimé le mouvement à l'intelligence humaine, en y déposant ces notions que l'homme n'invente point, mais qu'il reçoit toutes faites et toujours les mêmes? Si nous poussons à bout la philosophie sur ces questions, il faudra bien que, malgré elle, elle remonte dans l'histoire des connoissances jusqu'à un terme, quelque éloigné qu'il soit, où se montre tout-à-coup une solution extraordinaire des difficultés qui accablent sans cela la raison. Chose admirable! la révélation posée comme un fait merveilleux à la tête de la création n'est pas seulement un grand souvenir historique, mais encore un principe nécessaire sans lequel tout reste mystérieux à l'homme, l'être, la vérité, la société, le monde, et l'homme lui-même. Il faut arriver jusque là pour trouver le fondement de la vérité. Car l'histoire de la philosophie, en supposant que ce ne fût pas l'histoire des erreurs humaines, laisse toujours un vide immense entre la première origine des raisonnemens et la première origine des connoissances; c'est-à-dire que les connoissances sont antérieures à la philosophie, et que la vérité précède les

enseignemens des premiers philosophes qui se vantent de la faire connoître. C'est ce qu'a montré suffisamment le docte Leland [1], qui observe avec une profonde raison que, « plus on remonte dans l'antiquité, plus » on trouve de preuves que les connoissances religieu- » ses venoient d'une tradition, et non des seules forces » de la raison. » Tout ce qu'il dit à ce sujet est d'une grande autorité. Bergier fait les mêmes remarques, et montre la vérité toujours plus pure à mesure que l'homme se rapproche de l'origine de la société. « Ce seroit donc, ajoute-t-il, une erreur grossière de prétendre que l'éducation a été la première source des fausses religions; que la voie d'autorité a d'abord égaré les premiers hommes : au contraire, ils ne sont tombés dans le polythéisme que pour avoir rompu le fil de la tradition primitive, oublié les leçons de leurs pères, secoué le joug de leur autorité [2]. »

C'est ce qu'on peut dire de la vérité en général. La vérité, en effet, est ce qu'il y a de primitif. L'homme ne l'a point inventée, il l'a reçue; « car, dit Cicéron, il n'est pas dans la nature de l'esprit humain de pouvoir découvrir des choses si mystérieuses, si d'abord elles ne lui sont montrées; et toutefois elles ne sont pas d'une telle obscurité, qu'un homme, avec la pénétration de son esprit, ne les puisse comprendre, dès qu'on les lui a fait apercevoir [3]. » Voilà la révélation démontrée par un philosophe, et c'est en effet à cette sublime conséquence que doit aboutir toute vraie philosophie, ou plutôt c'est de ce grand principe que doit

[1] *Démonst. év.*, part. I, chap. XII.
[2] *Traité de la religion*, tom. III, pag. 304.
[3] *De Or.*, lib. III, cap. XXXI.

toujours partir la raison, si elle ne veut point errer sans guide et sans lumière dans ses recherches, et se condamner à ne voir autour d'elle que des mystères profonds et d'impénétrables secrets. Nous avons fait un pas immense dans nos travaux philosophiques, si l'enchaînement de nos idées a été tel, qu'il nous conduise rigoureusement à cette première vérité, origine de toute la certitude humaine. Que reste-t-il en effet à rechercher à l'homme, du moment où ses yeux sont frappés de l'imposante image de la Divinité qui se rend présente par la révélation des vérités morales, l'objet de la philosophie. Dès ce moment, toute la nature se découvre; le doute de la raison curieuse fait place à la certitude de la conscience; le monde est expliqué; la morale n'est plus une convention ni un mystère; l'homme connoît la raison de ses devoirs, et il connoît aussi l'origine des notions, sans cela toutes voilées d'obscurités, qui lui apparoissent dans la perpétuelle succession des âges.

Et le philosophe, après cela, dira-t-il encore que la révélation est une croyance distincte de la philosophie? que la raison n'a pas besoin de remonter à un si haut enseignement pour s'expliquer la nature humaine? Où sera donc alors son appui? où sera sa certitude? où sera l'origine de ses connoissances? Nous avons vu les contraditions des systèmes philosophiques; nous avons vu l'impuissance de l'homme d'arriver à la notion précise de la vérité par les seules recherches de la raison; nous avons vu la vérité se conserver au contraire dans la société par le moyen universel de la tradition; et nous voyons enfin la tradition nous conduire rigoureusement à une première origine des

notions humaines, sans laquelle tout reste mystérieux dans la vie : donc, encore une fois, la vraie philosophie repose sur ce premier fait, sur cette manifestation extraordinaire de la vérité. Cette doctrine est simple et se montre d'elle-même à l'intelligence attentive; mais tout le reste de nos raisonnemens va la rendre encore plus claire, et nous espérons démontrer de plus en plus que la philosophie n'est autre chose que la religion, et qu'il n'y a que des erreurs sans termes pour l'esprit qui ne veut pas se soumettre à l'autorité de la tradition.

CHAPITRE VI.

DE L'USAGE RAISONNABLE DE LA PHILOSOPHIE.

I. Quel est l'usage de la vraie philosophie dans la recherche de la certitude. — II. Toute vérité est connue *certainement*, avant d'être démontrée, et la foi est le fondement de la certitude. — III. La certitude dite philosophique ne peut être établie par le pur raisonnement. — IV. La vraie philosophie consiste à soumettre la raison.

I. *Quel est l'usage de la vraie philosophie dans la recherche de la certitude.*

Puisqu'il existe dans la société humaine un moyen universel et commun à tous les hommes de connoître et perpétuer la vérité, et que ce moyen n'est pas la philosophie, telle qu'elle est ordinairement entendue,

on doit se demander avec une grande apparence de raison si la philosophie n'est pas une science inutile; on pourroit même se demander si elle n'est pas une science funeste et digne d'être proscrite, pour peu que l'on garde le souvenir de ses contradictions bizarres, de ses systèmes et de ses folies. Nous avons parcouru rapidement l'histoire de ses erreurs; voici la voix foudroyante de Bossuet qui vient maintenant se faire entendre, et qui va prononcer des arrêts plus imposans et plus hardis que nos jugemens.

« Tu me cries de loin, ô philosophie! c'est ainsi que s'exprime l'illustre évêque de Meaux [1] avec son éloquence toujours hardie, toujours inspirée, tu me cries que j'ai à marcher en ce monde dans un chemin glissant et plein de périls : je l'avoue, je le connois, je le sens même par expérience. Tu me présentes la main pour me soutenir et pour me conduire; mais je veux savoir auparavant si ta conduite est bien assurée : *Si un aveugle conduit un aveugle, ils tomberont tous deux dans le précipice* [2]. Et comment puis-je me fier à toi, ô pauvre philosophie! que vois-je, dans tes écoles, que des contentions inutiles qui ne seront jamais terminées? on y forme des doutes, mais on n'y prononce point de décisions. Remarquez, s'il vous plaît, chrétiens, que depuis qu'on se mêle de philosopher dans le monde, la principale des questions a été des devoirs essentiels de l'homme, et quelle étoit la fin de la vie humaine. Ce que les uns ont posé pour certain, les autres l'ont rejeté comme faux. Dans une telle va-

[1] *Sermon sur la loi de Dieu.*
[2] *Matth.*, xv, 14.

riété d'opinions, que l'on me mette au milieu d'une assemblée de philosophes un homme ignorant de ce qu'il auroit à faire en ce monde; qu'on ramasse, s'il se peut, en un même lieu tous ceux qui ont jamais eu la réputation de sagesse : quand est-ce que ce pauvre homme se résoudra, s'il attend que de leurs conférences il en résulte enfin quelque conclusion arrêtée? Plutôt on verra le froid et le chaud cesser de se faire la guerre, que les philosophes convenir entre eux de la vérité de leurs dogmes. *Nobis invicem videmur insanire :* « *Nous nous semblons insensés les uns aux autres,* » disoit autrefois saint Jérôme [1]. Non, je ne le puis, chrétiens, je ne puis jamais me fier à la seule raison humaine; elle est si variable et si chancelante, elle est tant de fois tombée dans l'erreur, que c'est se commettre à un péril manifeste que de n'avoir point d'autre guide qu'elle. Quand je regarde quelquefois en moi-même cette mer si vaste et si agitée, si j'ose parler de la sorte, des raisons et opinions humaines, je ne puis découvrir dans une si vaste étendue, ni aucun lieu si calme, ni aucune retraite si assurée, qui ne soit illustre par le naufrage de quelque personnage célèbre. Si bien que le prophète Job, déplorant, dans la véhémence de ses douleurs, les diverses calamités qui affligent la vie humaine, a eu juste sujet de se plaindre de notre ignorance, à peu près en cette manière : O vous qui naviguez sur les mers, qui trafiquez dans les terres lointaines, et qui nous en rapportez des marchandises si précieuses, dites-nous, *n'avez-vous point reconnu où réside l'intelligence et dans*

[1] *Epist.* XXVIII, *ad Asell.*

quelles bienheureuses provinces la sagesse s'est retirée? Certes, elle s'est cachée des yeux de tous les vivans; les oiseaux mêmes du ciel, c'est-à-dire les esprits élevés, n'ont pu découvrir ses vestiges. La mort et la corruption, c'est-à-dire l'âge caduc et la décrépite vieillesse, qui, courbée par les ans, semble déjà regarder sa fosse; la mort donc et la corruption nous ont dit: *Enfin, après de longues enquêtes, et plusieurs rudes expériences, nous en avons ouï quelques bruits confus, mais nous ne pouvons vous en rapporter de nouvelles bien assurées* [1]. »

C'est donc après avoir entendu des paroles si grandes et si imposantes qu'il nous seroit permis de demander encore avec une conviction plus profonde si la philosophie n'est pas une science inutile, et de chercher, avec une curiosité plus incertaine, quel est l'usage raisonnable qu'il est permis d'en faire pour éclairer son entendement.

Toutefois nous n'apportons aucune exagération dans le développement de nos idées, et nous supposons qu'il doit exister une philosophie dont l'usage puisse être utile à la raison humaine; philosophie sage et réglée, qui ne suive pas au hasard des routes inconnues, qui ne se perde pas dans les mystères de la nature, et ne laisse pas à chaque homme la liberté de mettre ses propres pensées à la place des pensées universelles du genre humain; qui ait des lois éternelles qui la gouvernent, et qui, toujours fidèle à ces lois, apprenne à l'homme à les regarder lui-même comme une règle sûre pour sa raison.

[1] *Job*, XXVIII, 20, 21, 22.

Que s'il existe une telle philosophie, comme nous devons le croire, il est aisé d'apercevoir l'usage que peut en faire l'esprit humain. Elle ne servira pas sans doute à découvrir la vérité, puisque la vérité se découvre à l'homme par des moyens qui ne sont ceux d'aucune philosophie; mais elle apprendra à l'homme à trouver dans sa raison développée par ses rapports avec d'autres intelligences la démonstration de cette vérité déjà connue : non point que la certitude de la raison ne doive commencer qu'avec la démonstration fournie par les moyens de la philosophie, mais les méditations philosophiques, en faisant goûter davantage le charme de la vérité, en offrant à la conscience humaine une sécurité plus profonde encore, s'il est possible, deviennent à la fois un moyen de rendre la vérité plus éclatante aux yeux des autres hommes, de dompter par l'autorité du raisonnement et de l'éloquence des convictions encore rebelles, et d'étendre ainsi l'empire des connoissances utiles et de détruire les dangereuses erreurs.

Nous disons que tel doit être en effet l'usage de la vraie philosophie. Usage assez étendu, ce nous semble, quoiqu'il n'aille pas jusqu'à faire croire à l'homme qu'il peut trouver dans sa propre raison le fondement de la vérité. Au contraire, la vraie philosophie apprend à l'homme que la vérité même lui seroit douteuse, s'il entendoit n'en trouver la certitude que dans lui-même. La certitude humaine n'est pas en effet le résultat des raisonnemens particuliers de chaque homme; car il n'y a pas de certitude là où chaque homme apporte ses convictions, ses jugemens ou ses erreurs. La certitude est dans l'ensemble des jugemens

humains, et la philosophie doit commencer par admettre ce principe fondamental de la vérité, avant de songer à donner à la vérité, considérée dans son abstraction, tous les développemens et tout l'éclat qui la peuvent rendre manifeste à l'intelligence.

Mais, dit-on quelquefois, le jugement de chaque homme entre pour quelque chose dans l'ensemble des jugemens humains. Chaque homme doit donc avoir en soi sa certitude, puisque la certitude des jugemens humains est le résultat des jugemens particuliers de tous les hommes. Grande erreur qui vient de la fausse intelligence des termes, et peut-être aussi des prétentions hautaines de la raison. Non certes, l'ensemble des jugemens humains ne se compose pas de l'assemblage des jugemens de tous les hommes. Et comment l'unité pourroit-elle résulter de la dissemblance infinie des opinions de chaque individu pris à part? En réunissant toutes ces opinions éparses, tous ces jugemens contraires, vous aurez bien l'exposé confus de toutes les pensées qui peuvent monter dans l'esprit de l'homme, mais vous n'aurez pas pour cela l'ensemble, je veux dire l'unité des jugemens humains; vous aurez des contradictions sans terme, mais pour cela même vous n'aurez aucun principe ni aucune règle de certitude. L'ensemble des jugemens humains, c'est ce qu'il y a de commun et d'universel dans les jugemens; voilà le fondement de la vérité; la philosophie n'en sauroit trouver d'autre, comme nous le démontrerons avec la dernière évidence.

Ainsi, que les hommes, en suivant la liberté de leur esprit, arrivent à des jugemens, à des convictions et à des croyances différentes et opposées, il y a toujours

cependant, même dans ces diversités infinies, quelque chose de commun à tous les esprits ainsi divisés; car aucun homme n'est complètement ignorant de la vérité, quelqu'un de ses rayons éclaire toujours l'intelligence la plus grossière, et l'on ne sauroit concevoir un tel degré de barbarie où il soit impossible à l'esprit de l'homme de saisir quelqu'une des notions qui sont propres à l'extrême civilisation. L'ignorance absolue est en effet contraire à la nature humaine, et si elle étoit possible, ce ne pourroit être que parmi des brutes : la société n'existeroit plus.

Donc il y a dans les jugemens et dans les croyances des hommes, quelles que soient d'ailleurs leur ignorance ou leurs lumières, des choses communes à tous, et ce sont ces choses communes qui forment l'ensemble des jugemens humains; ensemble qui n'est autre chose que l'unité de la vérité, et qui sert à distinguer les variétés de l'erreur.

Plus un homme ou un peuple possède de ces connoissances communes, plus il est éclairé; moins il en possède, plus il est ignorant. Il y a, si l'on veut, des peuples chez lesquels on cherche avec effort quelqu'une de ces notions communes aux peuples éclairés. Qu'importe! c'est toujours par ce petit nombre de notions qu'il reste en communication avec les intelligences les plus développées, et c'est par là qu'il entre pour quelque chose dans l'ensemble des jugemens humains, et non point par ses fausses croyances et par ses erreurs, c'est-à-dire par ses jugemens particuliers et distincts des jugemens universels des autres peuples.

Il faut bien entendre cette explication, qui n'est

point une vaine distinction, mais le simple exposé d'une doctrine inébranlable. Mais elle ne sert pas seulement à donner une juste idée de cette universalité des jugemens humains, qui est un prétexte d'objections fausses; elle prévient encore une objection nouvelle qui est faite sur les moyens de s'assurer de cette même universalité; car on suppose que l'homme qui cherche un appui à ses croyances et à la certitude de son esprit sera bien embarrassé, s'il est contraint, comme on le dit, de compter les voix du genre humain, et de chercher, à force de comparaison et d'étude, de quel côté est l'universalité des suffrages. Eh! quoi, ajoute-t-on, l'erreur n'est-elle pas toujours en majorité dans le monde? ne faut-il donc pas craindre que l'homme ne soit entraîné par cette autorité du grand nombre à des croyances fausses et dangereuses?

Mais ne voit-on pas que l'on combat ici des chimères? Où est-ce qu'il a été écrit que l'homme, pour s'assurer de la vérité, devoit parcourir la terre, fouiller les archives du monde, et comparer le nombre des hommes qui ont cru des doctrines vraies, et celui de ceux qui ont adopté le mensonge? Une seule chose est posée en principe : c'est que la vérité est universelle, c'est-à-dire que tout ce qui a été cru par le genre humain, dans tous les temps et dans tous les lieux, est vrai. Qu'a-t-on besoin de compter les croyances? Qu'importe que l'histoire des peuples soit l'histoire de leurs erreurs et de leur délire! Ce qui importe, c'est de trouver parmi ces caprices de la folie humaine quelque chose de constant et de perpétuel, qui survive à toutes les ignorances. Il ne faudra conserver ni les registres de la vérité, ni les registres de

l'erreur. Des témoignages seront toujours vivans sur la terre pour dire si une croyance, si un jugement quelconque se retrouvent à la fois dans tous les temps et dans tous les lieux; et sans savoir au juste si cette croyance ou ce jugement ont réuni la majorité des voix de la nature, on sait bien s'ils remontent à l'origine des hommes, et s'ils les accompagnent dans toute la suite de leur histoire. Une seule voix qui proclame la vérité suffit pour consacrer son universalité. Que tout un peuple tombe dans l'abjection, quelques hommages rendus à la vertu la font encore régner avec tous ses priviléges et sa puissance. Que la multitude des hommes oublie Dieu, et renie l'immortalité, il ne faut que quelques esprits fidèles pour perpétuer ces dogmes impérissables; et les voix solitaires qui répètent dans le silence les accens du genre humain consacrent ainsi, malgré la multitude des erreurs, la perpétuité de la vérité.

Il est donc toujours facile au philosophe qui veut raisonner, de s'assurer de l'universalité d'une croyance, puisque cette universalité ne consiste pas dans le plus grand nombre des hommes qui l'ont suivie, mais dans la permanence de la croyance elle-même. Quant aux hommes qui ne raisonnent pas, la philosophie, par ses moyens, n'est-elle pas impuissante pour les éclairer? Que gagneroit-elle donc à nous présenter leur raison bornée comme une objection? Encore est-il vrai que, dans le système social, chaque homme trouve autour de soi la vérité qui doit le conduire, et par conséquent on peut dire que la certitude qui repose sur l'universalité des jugemens humains est celle qu'il est toujours aisé à chaque homme d'acquérir,

puisqu'il n'a qu'à ouvrir les yeux et à voir si ses croyances se conforment à celles de tous les temps et de tous les lieux, ou bien si elles ne sont pas une nouveauté contraire à toutes les convictions et à tous les souvenirs du genre humain.

Que si la philosophie cherchoit ailleurs les fondemens de la certitude, bientôt tout seroit confusion et désordre; nous le verrons tout-à-l'heure. La foi donc est le principe de la philosophie, et l'usage de cette science est de montrer à la raison de l'homme qu'il est dans l'empire de la vérité des routes tracées qu'elle ne sauroit abandonner sans tomber dans l'erreur. Chose merveilleuse! la plus sublime philosophie est celle qui se soumet le plus à l'autorité; mais c'est aussi celle qui s'accommode au plus grand nombre d'intelligences. Il y a des hommes superbes qui voudroient que la vérité fût voilée de mystères, et qu'elle fût placée à des hauteurs infinies où les regards vulgaires ne pussent jamais s'élever. Telle n'est pas la vraie philosophie. Elle rend la vérité accessible à tous les regards, et elle veut que la certitude, c'est-à-dire cette sécurité de l'âme qui suit la possession de la vérité, puisse être le partage du mortel timide qui ose à peine méditer sur les objets de sa foi, et du mortel curieux qui trouve dans la fécondité de son génie des motifs nouveaux de s'attacher toujours plus fidèlemeut aux croyances qu'il a reçues.

Mais il faut montrer que l'esprit raisonneur chercheroit vainement en lui-même une autre certitude que celle qui convient ainsi à toutes les espèces d'intelligences, et c'est l'objet des raisonnemens qui vont suivre.

II. *Toute vérité est connue* certainement *avant d'être démontrée, et la foi est le fondement de la certitude.*

Nous avons dit que l'usage de la philosophie étoit d'entourer la vérité une fois connue par l'enseignement traditionnel, de toute la lumière que peut lui donner le raisonnement, pour la rendre plus éclatante aux regards de l'homme. Toujours, comme on le voit, nous supposons la vérité connue; et certes il faudroit bien nous permettre cette supposition, à nous autres Chrétiens, quand bien même elle ne seroit pas philosophiquement autorisée par tous les raisonnemens que nous avons vus, et qui démontrent que l'homme ne découvre pas la vérité par la philosophie, mais qu'il la reçoit par la tradition. « Les Chrétiens ignorans et simples, dit le docte Huet, quoiqu'ils ne connoissent rien de Dieu clairement et distinctement, croient néanmoins certainement que Dieu est. Les Chrétiens même qui ont de l'esprit et du savoir, comme saint Thomas l'a remarqué [1], croient que Dieu est, avant de le connoître par la raison. » Ceci peut se dire en général de toute vérité. Et le même saint Thomas l'observe, en effet, lorsqu'il dit *qu'il est nécessaire à l'homme de recevoir comme des choses de foi, non-seulement ce qui est au-dessus de la raison, mais encore ce qui peut être connu par la raison* [2], *à cause de la certitude* [3]. C'est une remarque souvent

[1] 2. 2. *q.* 2. a 4 et 5.
[2] *Imit., Foiblesse de l'esprit humain.*
[3] 2. 2. *q.* 2. a 4.

répétée par ce grand argumentateur : « La recherche qui se fait par la raison naturelle, dit-il encore, ne suffit pas aux hommes pour connoître les choses divines, et même celles que l'on peut prouver par la raison..... Les choses, ajoute-t-il, qui se peuvent prouver démonstrativement, comme l'existence de Dieu, l'unité de Dieu, et autres choses semblables, sont mises au nombre de celles qu'il faut croire,.... et il faut que ces choses soient du moins présupposées par ceux qui n'en ont pas la démonstration [1]. »

La croyance donc précède la philosophie, et la vérité précède tous les raisonnemens qui sont faits pour la découvrir. Et comme croire c'est se soumettre, nous avons pu dire que la foi est toujours le fondement de la certitude. C'est à ce point que nous ramènerons invinciblement la philosophie. C'est donc à présent qu'il faut voir si la philosophie, par ses démonstrations, peut donner aux croyances humaines une certitude différente et qui lui soit propre.

Remarquons premièrement que ce n'est pas nous qui avons besoin de chercher cette certitude philosophique, puisque nous avons trouvé dans l'universalité des croyances humaines le fondement de nos propres croyances; c'est le philosophe qui doit en sentir la nécessité; le philosophe, disons-nous, qui, se défiant de l'autorité des témoignages, et ne voulant pas se soumettre à ce qu'il y a d'universel dans les traditions, pense trouver au fond de lui-même la base immuable sur laquelle repose l'édifice de ses connoissances.

Or, nous disons que le philosophe qui prétend ne

[1] 2. 2. *q.* 1 a 5.

rien croire qui ne lui paroisse reposer sur un principe de certitude démontré d'avance, se met par cela même dans le cas de ne jamais rien croire du tout. En effet, où trouvera-t-il le fondement auquel il puisse s'arrêter? Qu'il monte tant qu'il voudra dans cette succession de principes et de conséquences dont la philosophie apprend l'enchaînement; lorsqu'il se sera arrêté à un dernier principe, comme à celui duquel doit dépendre sa certitude, nous lui demanderons toujours pourquoi il attache sa foi à ce principe plutôt qu'à un autre ; nous lui en demanderons enfin la démonstration, et cette démonstration où la trouvera-t-il? Montera-t-il plus haut? Mais nous le suivrons encore, et à quelque point qu'il se fixe, nous conserverons toujours le même droit de lui demander la démonstration philosophique de la première vérité qu'il croira avoir posée aux dernières bornes de l'intelligence.

Mais j'arriverai, dit-il, à une vérité qui soit avouée de tous les hommes, et vous serez un insensé d'en exiger la preuve logique. Ne voit-il pas que cet aveu l'accable? C'est-à-dire il finira par croire sans pouvoir démontrer; et sa certitude reposera donc, en dernière analyse, sur l'autorité des croyances des autres hommes. Que disons-nous autre chose? Pour nous, la certitude repose aussi sur cette universalité de témoignages que le philosophe est à la fin obligé d'invoquer pour donner de l'autorité au premier principe qu'il cherche péniblement pour en faire découler tous les autres. C'est là, comme on le voit, qu'il en faut toujours venir, quelle que soit l'évidence manifeste des premiers principes auxquels on s'attache,

puisqu'enfin on ne peut même constater cette évidence que par l'assentiment universel des hommes, *et qu'il n'y a rien d'évident,* ainsi que s'énonce l'évêque d'Avranches, *que ce qui est évident à tout le monde* [1].

Que seroit-ce ensuite, si, dans l'examen des principes auxquels la philosophie raisonneuse a coutume de s'arrêter, on montroit que les premières vérités qui servent de fondement à la raison sont bien moins universellement admises par l'assentiment des hommes que la plupart des conséquences que l'on prétend en déduire ? D'ordinaire, la philosophie met en tête des connoissances ces axiomes, assurément très-vrais, mais que pourtant elle ne sauroit démontrer d'elle-même : *Il est impossible qu'une chose soit et ne soit pas en même temps ; tout ce qui est, est.* Pense-t-on que cet autre axiome, *Dieu est,* ne soit pas plus universel et plus évident encore à la plus grande partie des intelligences ? Condillac, parlant de ces premiers axiomes de la philosophie, ajoute avec une grande vérité : « On cherchera long-temps des philosophes qui aient tiré de là quelques connoissances [2]. » Et plus bas, il en donne la raison : « *Le tout est plus grand que sa partie* signifie : *mon corps est plus grand qne mon bras, mon bras que ma main, ma main que mon doigt,* etc. ; en un mot, cet axiome ne renferme que des propositions particulières de cette espèce, et les vérités auxquelles on s'imagine qu'il conduit étoient connues avant qu'il le fût lui-même. »

Pascal dit la même chose, mais avec une bien plus

[1] *Foiblesse de l'esprit humain.*
[2] *Traité des systèmes.*

grande autorité. « C'est une chose admirable, que jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu ; tous tendent à le faire croire, et jamais ils n'ont dit : Il n'y a point de vide, donc il y a un Dieu. Il falloit qu'ils fussent plus habiles que les plus habiles gens qui sont venus depuis, qui s'en sont tous servis [1]. »

Et Suarez, un profond penseur, exprime quelque part la même observation. « Nous corrigeons souvent, dit-il, la lumière naturelle par la lumière de la foi, même dans les choses qui semblent être des premiers principes, comme dans cet axiome des écoles : *Deux choses qui sont les mêmes qu'une troisième, sont les mêmes entre elles.* » Ce qui est reconnoître qu'un tel axiome n'a d'autre fondement philosophique que la foi.

Ainsi donc le philosophe qui cherche le fondement de la certitude est obligé de s'arrêter à des principes dont la certitude ne lui est acquise que parce qu'ils sont admis par le reste des hommes ; et toutefois les hommes connoissent et croient plus universellement encore les vérités qu'il démontre comme conséquences de ces principes.

N'est-ce pas une contradiction de la philosophie? Certes, puisqu'elle place en tête des raisonnemens humains certains axiomes, par la raison qu'ils sont adoptés par tous les hommes, il seroit plus rigoureux, ce semble, d'y placer les vérités qui sont le plus universellement reconnues. Cette inconséquence pourroit nous montrer le vide de la philosophie. Mais conten-

[1] *Pensées*, II[e] part., art. III.

tons-nous ici d'une observation. La certitude philosophique manque de base, c'est-à-dire nul premier principe n'est démontré à l'homme où il puisse faire reposer ses connoissances, et le philosophe qui se glorifie de soumettre sa croyance à sa raison, se condamne par là même à ne rien croire; car sa raison lui manque pour appuyer le premier motif de sa croyance.

Quoi donc! la raison conduit au pyrrhonisme, et le philosophe doit douter de tout? Oui, invinciblement, lorsque le philosophe entend que tout lui soit démontré par raison.

Mais cela est impossible à l'esprit de l'homme, et votre conséquence est absurde.

Cela est impossible assurément; mais s'il y a de l'absurdité quelque part, c'est dans la prétention du philosophe, qui néanmoins ne veut croire que ce qui lui est démontré.

Doit-il donc croire aveuglément? mais où seroit alors la certitude? Ce n'est pas croire aveuglément, je le pense, que de croire avec tout le genre humain. Et d'ailleurs ne croit-il pas ses premiers axiomes? et pourquoi les croit-il? Il ne se sauve donc du pyrrhonisme que par la foi! ce n'est donc pas la raison, c'est-à-dire la démonstration, qui l'empêche de tomber dans les abîmes du doute!

III. *La certitude dite philosophique ne peut être établie par le pur raisonnement.*

Ne nous lassons pas de dire que sur quelque appui que le philosophe veuille fonder ses croyances, il est toujours contraint de supposer comme démontré

un premier principe, qui n'a pourtant d'autre autorité raisonnable que l'assentiment de tous les hommes, et que, s'il vouloit démontrer ce principe, il lui en faudroit chercher un autre qui n'auroit pas encore d'autre fondement.

Le philosophe, poussé à bout, croit échapper aux difficultés, en s'écriant, comme Descartes : *Je pense, donc je suis*. Certes, il est vrai que l'homme pense, il est vrai qu'il est. Mais de quel droit le philosophe qui ne veut croire que les choses qui [redacted] lui sont [redacted] démontrées, vient-il dire avec assurance : *Je pense*. Est-ce que cela même lui est démontré? Où est l'argument sur lequel il a fondé d'abord cette vérité? Il l'admet, dira-t-il, parce qu'on ne peut la nier sans une déraison extrême; c'est-à-dire il l'admet parce qu'elle est admise par les autres hommes. Et c'est bien là précisément ce que nous disons; mais c'est aussi ce qui fait voir que la philosophie est contrainte de s'arrêter à un principe, sans autre raison que la raison d'autrui.

Et remarquez qu'il n'a pas cependant un motif rationnel ou philosophique de préférer ce principe à tout autre; car il dit : *Je pense*; il auroit pu dire de même : *Je suis*. C'est ce qui a déjà été observé, et même à l'origine du cartésianisme. « La proposition *je pense*, disoit alors le P. Rapin, devant se réduire à celle-ci, *je suis pensant*, c'est-à-dire *je suis*, donc *je suis* fait un sens frivole [1]. »

Que conclure de tout cela? C'est que la philosophie abuse l'homme, lorsqu'elle promet à sa raison une certitude fondée sur des principes démontrés d'avance.

[1] *Réflexions sur la logique*.

C'est que la recherche pénible de cette espèce de certitude, outre qu'elle manque de base, conduit encore rigoureusement au doute universel. C'est, enfin, que l'homme ne sauroit trouver en lui-même la raison de croire, s'il ne la cherche dans la croyance même des autres hommes.

Mais parce que la certitude philosophique est impossible à acquérir, ne doit-il rester que le doute à l'esprit de l'homme? Quelle erreur de le penser!

Le doute, d'abord, est contraire à toute la nature de l'homme. Son esprit a besoin de croire, et quand même ses systèmes le conduiroient par la force des conséquences à être incertain de toutes choses, il ne laisseroit pas que de se conduire comme les croyant sûrement par la foi. Où est le pyrrhonien méthodique qui jamais ait douté de lui-même, de ses plaisirs, de ses douleurs, de la vie, en un mot, et de la réalité de l'être? Le délire de la raison ne peut aller jusque là. « Doutera-t-il de tout, dit Pascal en parlant du pyrrhonien; doutera-t-il s'il veille, si on le pince, si on le brûle? Doutera-t-il s'il doute? Doutera-t-il s'il est? On ne sauroit en venir là; et je mets en fait qu'il n'y a jamais eu de pyrrhonien effectif et parfait. La nature soutient la raison impuissante et l'empêche d'extravaguer jusqu'à ce point [1]. »

Il y a donc une certitude pour l'homme; mais ce n'est pas la certitude que donne la philosophie par le raisonnement; c'est une certitude naturelle qui s'établit d'elle-même, mais toujours en se reposant sur l'assentiment universel de toute la société. Hors de là

1 *Pensées*, IIe part., art. I.

tout est doute, non point, si l'on veut, doute réel, puisqu'il répugne à la nature, mais doute de conséquence, qui condamne l'homme à être incertain, par la raison, des choses qu'il croit le plus invinciblement par la foi.

Ici on demande s'il faut donc que l'homme, pour être certain qu'il parle, qu'il marche, qu'il entend, interroge les autres hommes, et s'il n'en est pas assuré par lui-même avant d'être assuré par autrui. Ici l'on confond à dessein les notions de la certitude philosophique et de la certitude naturelle. Nous disons, au contraire, qu'il est des choses dont le philosophe, quoi qu'il fasse, ne peut pas n'être pas certain. Il est certain qu'il est, qu'il pense, qu'il agit. Mais nous disons qu'il ne faut pas qu'il demande à sa raison le fondement de sa certitude, parce que sa raison est impuissante à l'établir. Il est vrai que cette certitude lui est inutile; nous le disons; mais que, par un mouvement secret de curiosité il veuille se rendre compte à lui-même de ses convictions, il n'en saura jamais trouver d'autre fondement philosophique que l'assentiment des convictions des autres hommes. Voilà ce que personne ne pourra nier.

IV. *La vraie philosophie consiste à soumettre la raison.*

Est-ce là détruire la raison de l'homme? Non certes, mais c'est abaisser son orgueil, c'est lui apprendre à se tenir dans la dépendance, c'est lui montrer dans son impuissance un motif de se soumettre aux vérités connues, au lieu de prétendre s'élever toujours sur ses

propres ailes jusqu'au premier fondement de la vérité. « Cette impuissance, dit Pascal, ne peut servir qu'à humilier la raison qui voudroit juger de tout ; mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avoit que la raison capable de nous instruire [1]. » Et quel philosophe sensé n'a point vu que c'étoit là en effet la seule vraie philosophie ? « Des hommes d'un grand esprit, dit Lactance, s'étant adonnés tout entiers aux études humaines, ont négligé toutes les affaires de la vie publique et de la vie privée, et ont consacré tous leurs travaux à la recherche de la vérité ;.... mais ils ne sont point parvenus au terme de leurs désirs, et ils ont perdu leurs veilles et leur génie, parce que la vérité, c'est-à-dire le secret du grand Dieu qui a tout fait, ne sauroit être découverte par la raison de l'homme et par ses propres facultés [2]. » Voilà ce qu'il faut apprendre aux philosophes. C'est la doctrine du christianisme ; doctrine sublime, quand on la considère par rapport à Dieu ; doctrine rigoureuse et inattaquable, quand on la considère par rapport à la raison. « J'ai compris, disent les livres sacrés, que l'homme ne peut trouver aucune raison de tous les ouvrages de Dieu qui se font sous le soleil [3]. » Et saint Paul disoit aux Corinthiens : « Parce que dans la sagesse de Dieu le monde n'a pas connu Dieu par la sagesse (c'est-à-dire par la raison), il a plu à Dieu de sauver les hommes par la folie de la prédication [4]. » Plus loin il leur disoit encore : « La sagesse du monde est de la folie aux yeux

[1] *Pensées*, IIe part., art. I.
[2] *Præf. inst.*
[3] *Eccl.* VIII, 16, 17.
[4] I *Corinth.* 19.

de Dieu [1]. » Folie, parce qu'elle ne conduit qu'à une science vaine et à l'incertitude, lorsqu'elle prétendoit au contraire conduire à la lumière et à la vérité. Saint Augustin a développé cette pensée. « Parce que l'entendement humain, dit-il, ne peut envisager fixement la clarté et la sainteté de la raison (il veut dire de la raison éternelle), c'a été une doctrine salutaire de conduire par l'autorité, vers la connoissance de la vérité, notre vue chancelante et couverte des rameaux de l'humanité [2]. » Et Constantin disoit de même dans une célèbre assemblée : « L'homme est un animal aveugle qui ne se connoît pas lui-même, et qui ne peut connoître par aucune raison ce qu'il faut faire, en quel temps et en quelle manière [3]. » Qui ne sera contraint de confesser la vérité de ces sentences, pour peu qu'il ait médité sur sa propre raison? Rien ne montre un esprit fort comme cette conviction de son ignorance et de sa foiblesse. « La science suprême, dit saint Chrysostôme, est de ne point prétendre à tout savoir [4]. » Et en effet, à chaque pas que fait l'homme dans la science, il s'aperçoit de l'appui qui manque à sa raison. Sa vue se trouble dès qu'il veut percer les mystères, et son âme, comme le dit le savant évêque d'Avranches, au milieu de ses recherches et de ses méditations, *n'est pas même certaine philosophiquement et par démontration si ce qu'elle perçoit est réellement conforme aux objets extérieurs* [5]. Plus donc l'es-

[1] *Ibid.*, III, 19.
[2] *De Mor. eccl. cath.*, cap. II.
[3] *Ad Cœtum sanct.*, cap. VIII.
[4] *Nolle omnia scire summa scientia est.*
[5] *Foiblesse de l'esprit humain.*

prit de l'homme s'abaisse, plus il montre de force et de grandeur. Il montre qu'il connoît son néant, mais qu'il connoît aussi l'immensité. Il n'y a qu'une haute philosophie qui sache ainsi descendre et se confondre.

Un moraliste illustre l'avoit dit avant moi, et j'emprunte avec plaisir ses paroles : « La plus solide philosophie, dit Nicole, n'est que la science de l'ignorance des hommes, et elle est plus propre à détromper ceux qui se flattent de leur science, qu'à instruire ceux qui désirent d'apprendre quelque chose d'assuré et de certain.... Cette manière de considérer l'ignorance des hommes dans la philosophie, non-seulement n'est pas capable d'amoindrir l'ardeur nécessaire à ceux qui l'étudient, qui est la seule chose qu'on pourroit craindre; mais elle peut même servir à l'exciter, parce qu'elle leur fournit un plus grand et plus utile spectacle que ceux qu'on leur présente d'ordinaire. » Et il ajoute : « Cette considération, en nous inspirant l'esprit véritable avec lequel il faut regarder toutes ces sciences, nous porte à l'estime des vérités que Dieu nous a apprises, qui sont les seules qui méritent une sérieuse application [1]. » Tel est justement l'objet de la philosophie que nous exposons; philosophie soumise, mais cependant capable de connoître, ou plutôt trouvant même dans sa soumission ses connoissances les plus certaines. Disons donc, avec de si grandes autorités, que la philosophie qui s'élève est une philosophie orgueilleuse et ignorante; elle cherche la raison de toutes choses parce qu'il lui déplaît de se soumettre aux enseignemens mêmes de Dieu, et parce qu'elle ne sait

[1] *Essais de morale*, LXXXII.

pas voir que cette raison lui est impossible à découvrir, « comme si, dit Massillon, plus on étoit éclairé, plus on ne devoit pas voir clair dans la foiblesse de la raison et dans l'incertitude et l'obscurité de ses lumières [1]. »

C'est par ce double caractère que se reconnoissent en tous les temps les fausses philosophies. Elles veulent être indépendantes ; de là les systèmes sans nombre. Elles veulent paroître savantes, et elles ne le sont pas même assez pour comprendre leur ignorance : grande et intarissable source d'erreurs humaines. Comment donc, je le demande à présent, se fait-il que sous l'empire du christianisme, qui éclaire l'homme sur sa foiblesse, cette espèce de philosophie confiante et raisonneuse ait pu s'établir avec autorité, et faire régner son esprit d'indépendance à côté de l'esprit de soumission qui est propre à la doctrine des Chrétiens? cela me paroît étrange et mystérieux. On a dit à l'homme : Vous ne croirez que ce qui vous sera démontré par la raison. Doctrine séduisante, et qui a fait penser à chaque homme qu'il portoit en soi sa lumière, et qu'il n'avoit plus besoin de la lumière étrangère qui jusque là l'avoit éclairé; doctrine flatteuse à l'orgueil, mais doctrine funeste à l'entendement. Alors l'homme, qui précédemment avoit cru avec certitude, a voulu voir s'il avoit cru raisonnablement, c'est-à-dire il a cherché s'il étoit raisonnable de croire l'être, de croire Dieu, de croire l'âme, de croire les devoirs; et tout ce qu'il lui a semblé raisonnable de croire, il a bien voulu le croire encore; tout le reste il l'a renié. Mais quoi! il a tout renié? Tout, dis-je, sans exception.

[1] *Mystères.*

Et comment cela ne devoit-il pas être? Entre la multitude infinie des esprits auxquels on attribuoit également le droit de chercher la raison de leurs croyances, ne devoit-il pas y en avoir qui ne verroient aucune raison des vérités les plus universelles et les plus évidentes? Pour eux donc ce ne devoient plus être des vérités, et ainsi on avoit d'avance justifié leur incrédulité malheureuse, puisqu'enfin aucune raison sur la terre n'eût pu venir avec son autorité renverser leurs convictions, ni leur imposer des convictions nouvelles que leur propre examen eut repoussées comme de vaines erreurs. Voilà le droit de la raison, tel que l'a fait une philosophie téméraire. Certes, ce n'est point là la raison du christianisme, et c'est pourquoi je ne puis assez m'étonner que dans la lumière de nos croyances on se soit précipité vers des nouveautés si dangereuses. Qu'on s'éloigne enfin de ces grandes illusions. La route de la vérité est simple; il y faut rentrer après l'avoir abandonnée, et laisser aux sophistes ces disputes sans terme, qui égarent l'esprit et troublent le monde. Continuons de développer notre doctrine chrétienne; on va voir avec quel avantage elle domine tous les systèmes des impies, et surtout cet abject matérialisme des temps modernes, qui dégrade et renverse toute la nature de l'homme.

DEUXIÈME PARTIE.

DIVISION DE LA PHILOSOPHIE.



DIVISION

DE LA PHILOSOPHIE,

ET

APPLICATION DES PRINCIPES PRÉCÉDEMMENT EXPOSÉS.

Nous avons dit que la raison trouvant hors d'elle-même, premièrement ses croyances, et ensuite le fondement même de ses croyances, il lui restoit toutefois un vaste champ ouvert, par la liberté qui lui est donnée de chercher en elle-même, non point la certitude de la vérité, mais les moyens naturels de la rendre plus éclatante à l'intelligence des autres hommes, et de s'en pénétrer soi-même davantage par la méditation. « Quand la raison est soumise, dit un écrivain d'un sens très-droit et d'un esprit très-cultivé [1], la philosophie, qui est sa règle, peut lui servir à s'expliquer. Car, ajoute-t-il ailleurs, quoique la raison du chrétien (c'est-à-dire, sans doute, la raison de l'homme en général) doive être soumise, il ne laisse pas de rendre compte de sa soumission, en combattant ceux qui attaquent sa créance, et en instruisant ceux qui l'ignorent. »

Ainsi la philosophie, telle que nous la présentons, ne condamne pas l'intelligence à un état de paresse et

[1] Le P. Rapin, *Usage de la philosophie*.

de torpeur, et nous n'entendons pas que l'homme doive se contenter de recevoir indolemment les traditions sociales sans y chercher pour lui-même un sujet d'études et de hautes méditations. Les sciences humaines n'appartiennent-elles pas au christianisme bien plus qu'à tout autre système de religion et de croyances? La philosophie chrétienne jouit donc aussi de sa liberté, mais non pas d'une liberté sans frein. Elle offre à la raison le monde à explorer, la nature à étudier, tous les secrets de la vie à interroger; mais elle l'arrête au bord des abîmes; et elle ne lui laisse pas croire qu'elle va d'un regard percer les mystères. Philosophie prévoyante et sage, qui tout en favorisant les recherches de l'intelligence, les travaux des arts et toutes les conceptions du génie, a toujours soin de montrer à l'esprit humain un précipice ouvert à ses côtés, où il tombe dès qu'il marche seul. La sagesse de la philosophie chrétienne se réconcilie donc d'elle-même avec la hardiesse de la raison : celle-ci marche à la découverte du monde; l'autre la guide dans ses routes périlleuses; et ainsi les travaux de l'une sont toujours éclairés par l'expérience de l'autre. C'est à faire comprendre les avantages de cette alliance que nous allons nous attacher, dans l'examen des quatre principales parties de la philosophie.

On pense bien que nous n'approfondirons pas les questions qui se rattachent à chacune d'elle; nous nous contenterons d'exposer les principes généraux sur lesquels elles ont besoin de s'appuyer, et nous montrerons comment, hors de ces principes, tout devient mystérieux et inexplicable pour la raison, dans les sciences même les plus positives.

CHAPITRE VII.

DE LA LOGIQUE.

PRINCIPALES OPÉRATIONS DE L'AME : LA PERCEPTION, LE JUGEMENT, LE RAISONNEMENT.

Il y a un tel rapport entre la pensée et le langage, que le même terme a dû être employé pour exprimer l'une et l'autre. Les opérations de l'âme, soit qu'elle les renferme en elle-même, soit qu'elle les produise au dehors, sont en effet toujours les mêmes opérations. La pensée est la parole intérieure de l'âme, et la parole est la pensée manifestée par des signes : la pensée et la parole sont donc identiques, et le mot *logos* les exprime avec une égale vérité; d'où il suit que la logique a également pour objet de considérer les opérations de l'âme produisant en elle-même ou hors d'elle-même ses pensées.

Les principales opérations de l'âme sont la perception, le jugement et le raisonnement; et la logique, si elle n'est point une science sans objet, doit guider l'âme dans chacune de ces opérations; c'est en effet ce qu'elle se propose.

On a fait des livres à l'infini sur les opérations de l'âme, et de tout temps les écoles retentissent de dis-

putes sur les questions qu'elles ont fait naître. Disputes inutiles assurément, car elles laissent toujours l'esprit humain au même point, et on les voit se succéder dans un cercle immense, et reparoître à de certaines époques, sans qu'il y ait jamais aucun progrès réel pour la raison.

§ I. DE LA PERCEPTION.

I. Division des écoles sur cette question; les sensualistes et les idéologues. — Vrais principes sur la perception, confirmés par la physiologie.

I. *Division des écoles sur cette question; les sensualistes et les idéologues.*

Pour parler d'abord de la *perception*, on comprend sous ce nom tout ce qui est relatif à la génération des idées et à la connoissance des objets; on suppose, en effet, que les idées ont une origine, une progression, et enfin un développement complet, et qu'elles arrivent à leur dernier terme par divers degrés que les philosophes analysent et expliquent avec mille systèmes contraires; de là, l'*art de penser*, devenu un art soumis à des règles, et enseigné dans les livres et dans les chaires avec des théories plus ou moins ingénieuses sur l'entendement et sur les facultés de l'âme.

On conçoit au premier aspect que la *perception* entendue de cette manière, n'a pu enfanter que des combats et des rêveries.

Deux grandes écoles se sont partagé l'empire de la philosophie sur cette question, celle qui assigne aux

idées une coexistence avec l'âme, et celle qui leur assigne une origine purement sensuelle. Descartes et Locke paroissent dans les temps modernes à la tête de cette double division, qui n'est pas nouvelle, et qui remonte aux anciennes discussions des écoles d'Épicure et de Platon.

Ce seroit du temps perdu que d'exposer les raisonnemens et les sophismes de l'une et de l'autre secte. Les livres sont pleins de leurs disputes. Remarquons seulement que dès leur origine elles marquèrent la double route qui devoit être suivie par deux sortes de philosophies également funestes à la vérité.

A l'école de Descartes se rattachent les premières doctrines de l'idéalisme, et à l'école de Locke les premiers enseignemens de la secte matérialiste; non pas que ces deux philosophes entendissent que leurs principes devoient produire toutes les conséquences qui en ont été déduites avec plus ou moins de rigueur, mais leurs leçons y donnoient lieu, et après tout, les esprits faux qui ont suivi n'en sont pas moins restés fidèles à la liberté posée en tête de toute philosophie humaine, comme un droit donné à chacun d'établir ses propres systèmes sur la vérité et la perception de la vérité.

L'idéalisme logique devoit-il produire moins d'égaremens que le système purement matériel? C'est une question douteuse, peut-être, mais surtout inutile. Nous ne comparons pas leurs manières de procéder, et nous ne les suivons pas dans leur marche; mais nous présentons leurs derniers résultats tels que nous les voyons sous nos yeux, après deux cents ans de disputes et de sophismes.

L'idéalisme se présente d'abord. Il paroît s'élever au-dessus des sens; il vit dans les abstractions; il se crée un langage qui semble ne pas tenir à la terre. Le voici dans son extrême perfection.

La philosophie est la science du *moi*. Le *moi*, c'est le subjectif, ou la science du sujet; et c'est là l'objet de la psychologie. Le *non-moi*, c'est la science des phénomènes ou des apparences, et l'absolu qui plane entre le *moi* et le *non-moi* est le grand objet de la haute métaphysique; c'est le *transcendantalisme*, c'est la *raison pure*, c'est la *science de la science*. La logique de cette école distingue le *subjectif* et l'*objectif*, les vues ontologiques et les vues purement psychologiques, les jugemens synthétiques, assertoriques, apodictiques, etc.; les jugemens *a priori* pur, *a priori* mixte, *a posteriori* pur, *a posteriori* mixte; le primitif contingent et le primitif nécessaire; l'antécédent logique, l'antécédent historique, l'antécédent psychologique; le grand-impératif cognitif, le grand impératif catégorique, etc. [1].

« La sensation, dit-on dans cette école, est le résultat de ce que le moi s'envisage comme l'unité [2]. Elle ajoute que l'idéalisme et le matérialisme se pénètrent réciproquement; que le subjectif et l'objectif n'ont plus qu'une différence relative entre eux; que la matière n'est qu'une intelligence qui s'obscurcit, et l'intelligence une matière qui s'éclaire. »

Une subdivision de la même école fonde sa métaphysique sur l'action de la pensée qui se replie sur elle-même. « L'idée d'une pensée qui réagit ainsi sur

[1] Voyez la *Philosophie de M. Maugras*, qui frappe de ridicule cet étrange jargon.

[2] *Schelling*.

elle-même, et l'idée du moi équivalent l'une à l'autre. En agissant ainsi, le moi se pose lui-même, et ici commence l'existence du moi intelligent et du moi existant. Ce moi absolu, et libre ou sujet, construit la conscience, et se pose un objet ou non moi; en un mot il crée le moi, par lui la nature [1]. »

Enfin toute cette science a été résumée en quelques paroles, que les maîtres du transcendantalisme n'oseront pas sans doute désavouer, quoiqu'elles portent un caractère d'illuminisme insensé, et que l'auteur n'ait pu parvenir à former une secte nouvelle, malgré la nouveauté de ses bizarreries [2]. Ecoutons ce grand philosophe :

« L'absolu, dit M. Hoëné-Wronski, est la sainteté; la sainteté, la béatitude du bien; la béatitude du bien, le terme sublime, la perspective céleste dont l'humanité peut approcher indéfiniment en s'identifiant avec l'universalité de la raison; l'universalité de la raison est la raison pure; la raison pure, l'établissement réel de la vérité; l'établissement réel de la vérité, le principe universel; le principe universel, ce par qui, en qui et pour qui tout est, ce qui signifie *création absolue de l'humanité;* la création absolue de l'humanité, c'est le savoir suprême; le savoir suprême, c'est cette élévation de l'esprit où il dépasse les bornes du monde actuel, où

[1] *Fitché.*

[2] Nous devons dire cependant qu'il a eu un disciple zélé qui, dans le temps, acheta fort cher le secret de sa doctrine. Les tribunaux n'ont pas perdu le souvenir d'un procès curieux où l'on voyoit un professeur de philosophie mettre la science de *l'absolu* au prix de deux ou trois cent mille francs, et un ancien commerçant, ruiné pour cette science, reconnoître toutefois qu'il ne l'eût pas payée trop cher si on lui eût fidèlement vendu cé qu'il croyoit avoir acheté.

il s'affranchit des conditions du temps et de l'espace, pour remonter à l'origine absolue de toute réalité, où nulle chose n'existe encore; et cette absence originaire de réalité, ce dernier période du savoir, c'est l'*achrématisme*, et l'*achrématisme* c'est le *sphynx*, ou la *nomothétique séhélienne*, et tout cela c'est la *tricotomie de l'absolu* [1]. »

C'est là qu'est posé le dernier terme de l'idéalisme, et l'on ne sait, en voyant une telle perfection, si l'on doit laisser éclater l'expression d'une pitié profonde ou d'une amère dérision.

Passons à l'école du sensualisme.

« Sentir, c'est être remué par la présence d'un objet matériel qui agit sur nos organes, dont les mouvemens ou les ébranlemens se transmettent au cerveau..... Le sentiment n'a lieu que lorsque le cerveau peut distinguer les impressions faites sur nos organes ; c'est la secousse distincte, ou la modification marquée qu'il éprouve, qui constitue la conscience..... Sentir, c'est être remué et avoir la conscience des changemens qui s'opèrent en nous [2]. »

Un autre philosophe dit de même « que le sentiment se fait par le choc des corps ou des rayons qui partent de ces corps ; que le mouvement, la vie, le sentiment, sont des accidens résultans du choc des corps, ou de la matière arrangée de certaine manière.... C'est du degré de flexibilité, de dureté ou de mollesse dans les organes des êtres, que dépend et que résulte le sentiment [3]. »

[1] Voyez la *Phil. de M. Maugras.*
[2] *Syst. de la Nat.*, tom. I.
[3] *Dialog. sur l'âme*, pag. 50 et 52.

Or, le sentiment étant ainsi défini, d'autres philosophes viennent dire : « Penser, c'est *sentir une sensation*, ou tout simplement sentir; et ce n'est rien que sentir. Et si on a fait deux mots au lieu d'un, c'est parce que l'on a plus spécialement destiné le mot sentir à exprimer l'action de sentir les premières impressions qui nous frappent, celles que l'on nomme *sensation*; et le mot *penser*, à exprimer l'action de *sentir* les impressions secondaires que celles-là occasionent, les souvenirs, les rapports, les désirs dont elles sont l'origine..... Mais toujours nos perceptions et nos idées sont des choses que nous sentons, et par conséquent penser c'est sentir [1]. » Et ces philosophes développent rigoureusement cette identité : « La mémoire est une seconde espèce de sensibilité particulière, ou une seconde partie de la sensibilité en général. Elle consiste à être affecté d'une impression éprouvée [2]. » La faculté de *juger*, ou le jugement, est encore une espèce de sensibilité, car c'est la faculté de sentir des rapports entre nos perceptions..... Ces rapports sont des sensations internes du cerveau, comme les souvenirs [3]. » « La volonté, c'est la faculté de sentir des désirs [4]. » Connoître, en un mot, c'est toujours sentir.

Comparons ce qui est dit jusqu'ici par le sensualisme.

Sentir, c'est être remué; connoître, c'est sentir : donc connoître, c'est être remué.

[1] Destutt de Tracy, *Idéologie*, chap. I.
[2] Le même, *Extrait raisonné de l'idéologie*, chap. III.
[3] *Ibid*, chap. IV.
[4] Chap. V.

Voici comment l'école se charge de développer elle-même cette conséquence.

« Une activité toujours renaissante tourmente l'homme social ; il lui faut une occupation continuelle. La cause de cette activité se trouve dans les changemens survenus à sa constitution. La perfection qu'elle a acquise rend l'homme plus méditatif ; il combine ses idées ; il réfléchit à ce qu'il doit faire ; enfin il exerce beaucoup son organe pensant. Or nous avons vu que le sang afflue avec force vers un viscère occupé ; il fait une plus ample sécrétion de l'humeur qu'il filtre. L'organe pensant est le cerveau, qui fera par conséquent une plus ample sécrétion des esprits moteurs chez l'homme social que chez celui de la nature. Leurs réservoirs se gorgeront ; il en naîtra une irritation qui ne pourra se calmer que par l'évacuation. Chez l'homme de nature (l'auteur veut dire chez l'animal, chez l'orang-outang), les forces digestives exigeoient une quantité considérable d'esprits moteurs ; il leur en faut beaucoup moins chez l'homme social. Il faudra que cet homme fasse des exercices, c'est-à-dire qu'il sera obligé de travailler du corps, ou de créer des pensées, ou de contracter des affections. C'est ce qui constitue cette activité inquiète que ne connoissoient pas l'homme de la nature ni les animaux [1]. »

Voilà le sensualisme dans toute sa nudité, c'est-à-dire dans toute son horreur.

En le comparant avec l'idéalisme absolu, tel que nous venons aussi de le voir dans ses derniers résul-

[1] La Mettrie, avant-propos de *l'Homme considéré moralement.*

tats, on s'étonne profondément que deux sortes de philosophies qui sembloient partir d'un point commun, c'est-à-dire de la contemplation de l'être intelligent, soient parvenues à des extrémités si opposées, et à des égaremens si déplorables. N'est-il point permis d'assigner une cause unique à cette divergence extrême d'erreurs? L'une et l'autre philosophie ont considéré l'homme isolément, et comme dans cet état solitaire l'homme est un mystère nécessairement inexplicable à toute philosophie, il a dû devenir un sujet de contradictions honteuses pour les esprits téméraires qui ont tenté néanmoins de trouver en lui la raison de son être et de son intelligence. Les uns l'ont considéré dans ce qu'il y a de purement rationnel, et se sont perdus dans cette contemplation, comme dans un abîme; les autres l'ont considéré dans son organisation sensible, et ont voulu soumettre la pensée, chose abstraite et insaisissable, à des conditions grossières et à des études matérielles : double origine d'erreurs et d'absurdités, qui se réfutent par leurs contradictions, et qui laissent la philosophie toujours aux prises avec elle-même, sans qu'il soit nécessaire à la raison de s'épuiser en efforts pour détruire des doctrines si opposées.

II. *Vrais principes sur la perception, confirmés par la physiologie.*

Revenons donc à l'exposé de nos principes : l'homme, ainsi que nous l'avons établi, ne peut recevoir d'*idées*, c'est-à-dire de notions, que par ses rapports avec ses semblables. Il est donc insensé de le

considérer isolément; car, en le considérant de cette manière, on ne peut trouver aucune raison de son intelligence. L'idéalisme pur et le grossier matérialisme se brisent devant cette observation unique, savoir que l'intelligence de l'homme est nulle, dès que l'homme est abandonné à ses propres moyens pour en chercher le développement et l'usage. Dans cet état, *sentir* est toujours *sentir*, mais non jamais penser, ni vouloir, ni connoître. Et quant à la pensée elle-même, elle échappe alors à l'observation de l'idéaliste, puisqu'il ne trouve encore rien dans une raison que d'autres raisons extérieures n'ont point développée. Donc il faut supposer l'intelligence remplie de notions, avant de chercher par des systèmes quelconques à expliquer comment elle en a la perception; et voilà pourquoi ce qu'on appelle l'art de penser, c'est-à-dire de percevoir, est quelque chose de chimérique; pourquoi encore il est insensé de montrer, comme font les idéologues, par quels degrés la pensée se transforme de sensation en sentiment, et de sentiment en perception. Il est constant, en effet, que l'intelligence de l'homme est développée uniquement par des rapports avec d'autres intelligences: quel peut être le résultat des expériences de l'idéologie, lorsqu'elle s'exerce sur une intelligence isolée? D'un côté, le vague de l'erreur; de l'autre, l'absurdité du matérialisme. Et c'est bien ce que nous avons vu. D'après nos principes, au contraire, tout devient simple et facile à expliquer dans l'histoire des connoissances. Ce n'est plus l'homme seul que nous considérons, c'est l'homme social, c'est-à-dire l'homme développé par la société, et ayant reçu d'elle des croyances, des idées et des notions; et

tandis que dans le système ordinaire des philosophies chaque individu doit trouver en soi la raison de tout son être intellectuel, ou plutôt la raison d'un mystère répété autant de fois qu'il y a d'intelligences, nous ne voyons dans toute la suite des êtres qu'un seul être à expliquer ; en un mot, ce n'est plus chaque homme, mais l'homme, qui est l'objet de nos contemplations et de nos recherches. Or, l'homme ainsi considéré s'explique de lui-même, puisque nous voyons son intelligence se perpétuer par une constante succession de vérités et de notions toujours les mêmes, et qui se termine à une origine où se découvre tout le mystère. Ainsi notre philosophie se réduit toujours à des observations de fait, et les erreurs par conséquent ne sont plus possibles.

C'est à de tels principes qu'il faut ramener la logique, lorsqu'elle veut faire l'histoire de nos perceptions. C'est par là que se distingue la philosophie chrétienne, qui a l'homme pour objet. Ainsi Bossuet, traitant de la *Connoissance de l'homme*, suppose toujours un homme social, et une raison accomplie. Il ne prétend point sans doute que l'homme soit arrivé de lui-même à cette haute perfection ; mais, l'y trouvant parvenu par des moyens qui n'étoient pas à lui seul, il lui montre combien il est, dans cet état, un grand et profond sujet d'étonnement et de méditation ; il lui fait admirer les facultés merveilleuses par lesquelles il a servi à son propre développement, sans lui laisser croire qu'il lui eût suffi toutefois de ces facultés ; et ainsi il lie l'homme à l'homme, l'intelligence à l'intelligence, et voulant remonter à Dieu, il le suppose toujours comme le premier principe de tant de merveilles.

Il faut s'étonner qu'ayant dans le christianisme une si haute explication de la raison humaine, la philosophie soit allée la chercher ailleurs, et dans des systèmes qui manquent eux-mêmes d'explication. Remarquons toujours que cette philosophie si simple du christianisme, et qui se réduit à l'histoire de l'homme, n'empêche pas pourtant l'esprit curieux et observateur de suivre attentivement les phénomènes de la vie intelligente, d'étudier les facultés de l'âme, de les comparer dans leur action, et de chercher par quel mécanisme ingénieux la raison de l'individu se prête aux développemens qu'elle reçoit par ses rapports avec d'autres intelligences. Le rapport du moral et du physique peut alors être étudié avec une utilité véritable, sans pouvoir devenir une source de mauvaises interprétations de la nature, parce qu'on sait que les notions de la vérité sont indépendantes des théories, et qu'elles vivent dans l'intelligence par des moyens universels et distincts des observations que l'on peut faire sur la double nature de l'homme. Alors la logique a une règle toujours sûre pour apprécier les égaremens des philosophies qui prétendent expliquer la pensée, la raison, la volonté, le génie, par des effets matériels. Et c'est aussi une chose bien remarquable, que les systèmes qui ont le mieux interprété les secrets de l'intelligence soient ceux qui ont été les plus fidèles aux doctrines de foi et aux enseignemens traditionnels sur les vérités transmises. Je parle dans le sens le plus philosophique que l'on puisse imaginer. La philosophie sèche et grossière de Locke peut-elle être comparée à la philosophie large et profonde de Bossuet ? La logique abstraite et para-

doxale de Condillac peut-elle se rapprocher des rêveries sublimes de Mallebranche? Aujourd'hui même la physiologie, avec ses progrès d'observation, n'est-elle pas honteuse de l'abject matérialisme de Cabanis, par la seule raison qu'il laisse sans explications les phénomènes les plus ordinaires de la vie? Écoutons un des plus savans physiologistes de l'époque.

« En général, dit le docteur Bérard, dans sa doctrine des *Rapports du physique et du moral*[1], en général, Condillac n'a vu que le squelette, que le cadavre de l'esprit humain, si j'ôse ainsi parler; il n'a saisi que les effets, les résultats ou les matériaux de ses opérations; il n'a vu l'homme que dans la statue qu'il avoit ingénieusement imaginée pour l'étudier; il a complétement méconnu le travail de l'entendement sur lui-même, et par suite tout le mécanisme de la génération des idées et du jugement. Il a mis de côté les forces vives qui président à toutes ses opérations, et dont la connoissance seule peut donner la théorie de ces opérations mêmes. Il a commis en métaphysique le même genre de faute que les physiologistes, qui n'ont vu dans l'homme vivant que le cadavre et l'organisation, et ont ignoré complétement les forces qui décident et soutiennent le jeu de la machine, et qui seules peuvent rendre raison de ce jeu dans la théorie de la science, comme seules elles en sont la cause dans la réalité et l'exercice de la vie.....

» Lorsque Condillac a dit que toutes les idées, toutes les facultés n'étoient que la sensation transformée, il a eu raison sous certains points de vue; mais il ne s'est

[1] Page 421.

nullement occupé de la force active qui transforme les sensations, c'est-à-dire de la force réelle de l'entendement et du principe de toutes ses opérations, de tous ses actes, dont les idées, les jugemens, les raisonnemens, etc., ne sont que le résultat!......

» Rien ne prouve mieux combien la méthode qu'on a suivie dans les sciences physiologiques et morales est vicieuse, combien elle a même faussé l'esprit humain, que lorsqu'on voit des idées aussi hypothétiques, aussi erronées, aussi ridicules, arrêter les plus grands génies et la généralité même des hommes; lorsque l'on remarque qu'une foule immense de volumes ont été écrits dans cet esprit, que l'on a discuté pendant longtemps sur de véritables *non sens*, sur des idées sans support, et des conceptions enfin plus arbitraires en elles-mêmes que celles des *Mille et une Nuits.* »

J'ai cité ce passage, non point que je veuille entrer dans les discussions qui s'élèvent si aisément sur des objets de ce genre, mais pour montrer, par une grande autorité, qu'en fait de logique les systèmes qui s'écartent le plus de la doctrine philosophique des traditions sont aussi précisément ceux qui s'écartent le plus de la vérité, sous le simple rapport de la science de l'homme. Après cela je n'ai pas besoin, pour le but que je me propose, de traiter moi-même les questions ordinaires de la logique. J'établis seulement les fondemens sur lesquels doivent reposer les théories. La science restera ouverte aux esprits curieux; mais en excerçant leur sagacité sur l'intelligence de l'homme, ils sauront qu'ils ne doivent pas commencer par la dépouiller de ses notions, et pour arriver à la vérité leur premier soin ne sera pas de la détruire.

Pour nous résumer, au sujet de la *perception*, premier objet de la logique, nous disons que la philosophie, pour expliquer cette opération de l'esprit, ne peut point, sans s'égarer profondément, adopter exclusivement l'un ou l'autre des deux systèmes contraires, l'idéalisme pur ou le pur matérialisme; que si l'intelligence perçoit des notions, elle ne les perçoit pourtant que parce qu'elles lui sont transmises; que sans cela la sensation ne seroit éternellement que la sensation, qu'elle ne seroit jamais l'idée; que, d'un autre côté, si l'intelligence perçoit des idées, ce n'est que losqu'elle a été développée par ses rapports avec d'autres intelligences; que les idées coexistantes à l'âme sont par conséquent des chimères; enfin, que pour avoir une juste idée de la perception, comme de toute opération de l'âme, il ne faut point considérer l'homme isolément; qu'il faut l'étudier dans son ensemble, c'est-à-dire premièrement dans sa vie sociale, et ensuite dans l'unité de son être moral et de son être physique. Par là les erreurs disparoissent avec les systèmes, et la logique n'est plus exposée à traiter des perceptions de chaque individu, mais elle agrandit son objet en traitant les lois générales de l'intelligence.

Ces observations deviennent plus sensibles encore lorsqu'on les applique au jugement, second objet de la logique.

§ II. DU JUGEMENT.

I. Motifs philosophiques de jugement. — II. Observations sur la diversité infinie des jugemens humains. — III. La logique ordinaire n'a point de règle pour constater l'erreur des jugemens. — IV. Nécessité de chercher hors de l'homme une règle pour ses jugemens.

I. *Motifs philosophiques de jugement.*

Juger, c'est comparer, disent les logiciens. L'homme qui, ayant deux perceptions, ou deux idées, les compare entre elles, et les unit ou les sépare, fait un jugement. Chaque jugement exprime une vérité ou une erreur; de deux jugemens contraires, il y en a donc toujours un qui est vrai, et un qui est faux. Or, le jugement étant la comparaison de deux perceptions, l'erreur d'un jugement vient certainement de ce que l'esprit est trompé du moins dans l'une de ces deux perceptions, s'il n'est pas trompé dans toutes les deux. Mais la logique apprend que toute perception est vraie; il ne pourroit donc, d'après cela, y avoir des jugemens faux, chose évidemment contraire à l'expérience. Comment donc toute perception est-elle vraie? Il paroît qu'on veut dire par là que toute perception exprime véritablement son objet, ou plutôt que toute perception est ce qu'elle est. Proposition vaine, et qui ne peut conduire à aucune conséquence logique.

Il y a moins de prétention métaphysique, mais aussi plus de vérité, à dire tout simplement que l'âme est sujette à se tromper dans ses perceptions, c'est-à-dire à concevoir des idées non conformes aux objets

qui les ont produites. De là les erreurs dans les jugemens.

Cela posé, le but de la logique doit être de montrer comment peut être constatée l'erreur ou la vérité des jugemens.

Pour cela, la logique vulgaire propose plusieurs motifs de jugemens, qui, suivant elle, en déterminent la certitude. Je parle des motifs tirés de l'homme, considéré dans son isolement.

Premier motif, le sens intime.

Second motif, l'évidence.

Troisième motif, le témoignage des sens.

C'est aussi sur ces trois motifs que dispute le plus vivement la philosophie.

Il y a des philosophes qui affirment que nous ne sommes jamais trompés ni par le sens intime, ni par l'évidence, ni par les sens, et qui le démontrent par des argumens qu'on trouve dans tous les ouvrages élémentaires. Il y en a d'autres qui soutiennent tout le contraire, et qui le soutiennent par des objections spécieuses et propres à déconcerter la logique.

Tout est extrême sans doute dans ces deux opinions; mais, ce qui est singulier, c'est que la philosophie grave des écoles n'a aucun moyen d'éclairer des questions qui ont le double danger de pousser l'homme à une confiance superbe, ou de le plonger dans le doute. Sa pensée est que le sens intime, les sens et l'évidence sont des motifs certains de jugement. C'est une opinion philosophique où il ne faudroit peut-être que s'entendre pour éviter les disputes. Mais la philosophie ne prend pas garde aux difficultés de langage, et comme elle suppose toujours que l'homme trouve en soi la certitude

et la démonstration des vérités, elle croit se suffire à elle-même, et marche avec confiance dans ses raisonnemens, sans songer que le dernier dénoûment de la question lui échappe sans cesse, puisqu'en dernière analyse, pour prouver la certitude du sens intime, des sens et de l'évidence, elle est toujours contrainte de s'arrêter à l'évidence, aux sens et au sens intime. Entendons ses démonstrations.

I. Le sens intime ne nous trompe pas; car ce qui est dans la conscience ne peut pas en même temps n'y pas être [1]. C'est comme si on disoit deux fois : Le sens intime ne nous trompe pas. Chose vraie, dans le sens métaphysique, mais qu'on ne démontre pas par une preuve qui n'est elle-même que la supposition de la vérité du sens intime.

II. L'évidence ne nous trompe pas; car tout ce qui est évident est vrai [2]. Nous pouvons bien, si l'on veut, supposer également ces deux choses; mais aucune des deux ne sera certainement la preuve de l'autre; car qu'est-ce qui est évident? La question reste toujours indécise.

III. Les sens ne nous trompent pas..... Ici la philosophie se trouble; et la voilà contrainte aussitôt d'invoquer la révélation [3], c'est-à-dire de supposer Dieu pour attester la véracité des sens. Mais elle dit aussi : Les sens ne nous trompent pas, en ce sens que ce qu'ils rapportent à l'âme n'est pas autre que ce que l'âme perçoit sur leur témoignage. Grand raisonnement!

[1] *Phil. de Lyon*, tom. I, *de Mot. judic.*

[2] Voyez les *Traités de Descartes*, et toutes les Philosophies qui ont suivi.

[3] *Phil. de Lyon.*

comme on le voit, mais qui n'en laisse pas moins dans l'incertitude la première question, et qui fait une démonstration d'un principe qu'on pourroit nier, sans qu'aucune preuve logique devînt possible.

Et parce que ces raisonnemens manquent de base, je ne conclus pas que le sens intime, l'évidence et les sens nous trompent, quoique la logique ordinaire dût être également impuissante à réfuter, par des preuves tirées d'elle-même, cette proposition désespérante; mais je dis que la logique qui cherche les motifs des jugemens humains dans l'homme considéré isolément, bâtit des raisonnemens dans les airs, et prouve les questions par elles-mêmes, sans pouvoir jamais sortir de ses incertitudes philosophiques.

II. *Observations sur la diversité infinie des jugemens humains.*

C'est bien autre chose encore lorsque l'observation vient ajouter à ces difficultés de la logique l'embarras extrême qui naît pour la raison des contradictions infinies entre tous les jugemens des hommes; car, que l'on dise que nous sommes trompés ou que nous ne sommes pas trompés par les sens et par la conscience, un fait certain et universel, c'est au moins que nous portons incessamment sur les mêmes objets des jugemens toujours contraires, et que la multitude des hommes perçoit par conséquent diversement les impressions produites par les mêmes choses. « Or, demande le docte Huet, lequel d'entre eux croira-t-on qui les voie telles qu'elles sont véritablement?..... Le philosophe Protagoras dit que chacun est à soi-même la règle de vérité. Moi, je dis que personne ne peut

être à soi-même la règle de vérité, à cause de cette dissemblance dont je viens de parler 1. »

L'illustre écrivain applique ce même raisonnement à l'évidence, et démontre qu'elle n'est pas davantage une règle de vérité, puisqu'à le bien entendre *l'évidence ne subsiste point.* « Ajoutez à cela, dit-il, qu'il n'y a rien d'évident que ce qui est évident à tout le monde. Et si personne ne veut recevoir pour évident que ce qui lui paroît évident, le vrai et le faux seront également évidens; car chacun de ceux qui auront des opinions contraires alléguera l'évidence pour preuve de son opinion. » Et Huet termine cette rigoureuse démonstration en comparant ingénieusement les philosophes qui prétendent tous également avoir l'évidence véritable, à de *pauvres aveugles* à qui on auroit donné une seule pièce d'argent entre plusieurs pièce de cuivre : chacun d'eux assure de même avoir reçu la pièce d'argent.

C'est dans le même sens qu'un écrivain long-temps persécuté par les philosophes du XVIIIe siècle, répondoit à leurs fausses doctrines sur l'évidence : « Y a-t-il une évidence? s'écrioit-il : existe-t-il, peut-il exister chez des êtres doués du funeste privilége de raisonner une sensation, une manière d'être qui mérite ce nom dans le sens que vous y attachez? Pour que l'évidence devînt la règle de toutes les actions des hommes, il faudroit qu'elle se fît sentir sur les mêmes objets, dans le même temps et de la même façon. Si par malheur ce qui est évident pour moi ne l'étoit pas pour mon voisin, pourroit-il prendre pour règles de sa conduite les raisons

1. *Foiblesse de l'esprit humain.*

qui justifient la mienne? Or, vous devez le savoir mieux que personne, il en est des esprits comme des yeux. L'horizon intellectuel de chaque individu varie autant que l'horizon matériel [1].»

Un philosophe ingénieux avoit dit les mêmes choses. « Tout ce qu'il y a eu de noms célèbres dans ces derniers temps parmi les philosophes, dit Pluche, ne nous ont prêché que l'évidence. Ne recevez rien, disent-ils, que ce qui est évident et nettement intelligible; n'admettez rien que ce que vous concevez évidemment, parce que tout ce qui est évident est vrai, et qu'une vérité tenant à une autre, on parvient ainsi d'évidence en évidence à connoître toute vérité, on arrive aux vérités les plus éloignées..... Mais cette méthode moderne, qui fait sonner si haut les avantages d'une évidence qu'on étend à tout, n'enfante que des systèmes illusoires et d'éternelles disputes. Ce n'est point dans l'espérance de concevoir évidemment les effets, les natures et les causes, que nous devons entreprendre l'étude de la philosophie. Car de quoi avons-nous l'évidence? pouvons-nous nous flatter de connoître clairement ce que c'est que Dieu, que l'âme, un corps, un tel corps, une masse de plomb, une boule d'argile [2]?» Ainsi se prononce un savant illustre, et trop mal apprécié aujourd'hui; et il répète souvent ces vérités dans ses doctes et charmans écrits.

Mais un nom d'une plus haute autorité se présente. « Je prévois, dit Bossuet, que les conséquences qu'on tire de la philosophie cartésienne contre les dogmes

[1] Linguet, *Réponse aux docteurs modernes*, IIIe part.
[2] *Discussion sur les causes physiques*, etc.

que nos pères ont tenus la vont rendre odieuse.... car, sous prétexte qu'il ne faut admettre que ce qu'on entend clairement, chacun se donne la liberté de dire : *J'entends ceci*, et *je n'entends pas cela*; et sur ce seul fondement on approuve et on rejette tout ce qu'on veut..... Il s'introduit sous ce prétexte une liberté de juger, qui fait que, sans égard à la tradition, on avance témérairement tout ce qu'on pense [1]. » Qu'est-ce à dire, sinon que l'évidence, tant qu'elle n'a point de règle, est un faux principe, et qui n'est fécond qu'en incertitudes?

Des raisonnemens semblables peuvent être faits sur la fidélité des sens. N'avons-nous pas déjà entendu ailleurs l'évêque d'Avranches proclamer cette parole effrayante, « *que l'âme n'est pas certaine philosophiquement et par démonstration, si ce qu'elle perçoit est réellement conforme aux objets extérieurs?* La fidélité du cerveau est douteuse, dit-il, aussi bien que la fidélité de l'esprit et de l'entendement humains. » Et c'est par ces causes diverses d'égaremens qu'il explique les variations infinies des jugemens des hommes, et même les contradictions du même homme qui juge diversement *suivant ses impressions, dans un même jour et dans une même heure* [2].

Toutes ces observations ne sont que des observations de fait; et c'est un fait malheureusement trop constaté, que les hommes sont divisés à l'infini dans leurs opinions, qu'ils voient diversement les mêmes choses, qu'ils perçoivent différemment les

[1] Lettre de Bossuet à un disciple de Mallebranche, *OEuvres*, tom. XXXVII, p. 375, édit. Versailles.

[2] *Foiblesse de l'esprit humain*.

mêmes objets, et que leurs jugemens sont variables comme leurs convictions.

III. *La logique ordinaire n'a point de règle pour constater l'erreur des jugemens.*

Quelle ressource apporte donc la logique vulgaire pour remédier à tant de contradictions, et pour faire reconnoître la vérité parmi les erreurs? Nous l'avons vu, quelques subtilités sur la vérité des perceptions, et sur la fidélité des sens, qui laissent chacun avec son évidence, et qui n'imposent aucune règle commune à tous les esprits.

Encore est-il permis de dire que la philosophie ne pose pas même ces questions de manière à les faire voir sous un même aspect à ceux qui suivent des partis contraires. Car, que l'on mette en discussion si nous sommes trompés, ou si nous ne sommes pas trompés par les sens, par le sens intime et l'évidence, la dispute sera éternelle, par la raison qu'on entendra les deux opinions sous deux points de vue qui ne se rapportent nullement l'un à l'autre. L'un dit que toute perception est vraie, entendant par là que toute perception est ce qu'elle est, ce qui est assez inutile à dire; l'autre affirme que la perception nous trompe, entendant par là qu'elle peut n'être pas conforme à l'objet qui l'a fait naître. Le premier dit que le sens intime est un motif certain de jugement, entendant par là que ce qui est dans le sens intime ne peut pas n'y pas être en effet. Le second dit que le sens intime est une occasion d'erreur, entendant par là qu'il peut représenter à l'âme des images qui sont sans rapport nécessaire avec la réalité des êtres. Et tous les deux, uni-

quement préoccupés de leurs opinions, les soutiennent avec ardeur, et croient être maîtres du combat en fournissant à chaque réplique un argument nouveau pour appuyer leurs propres idées, plutôt que pour combattre les idées contraires.

Il est évident qu'une pareille manière de raisonner ouvre une carrière infinie à la dispute; mais ce qui prouve que la question n'est pas posée comme elle doit l'être pour être à la fin éclaircie, c'est qu'une logique rigoureuse prescriroit de suivre à la fois les deux opinions qui paroissent contraires, en les entendant chacune dans le sens qui lui est propre. En effet, il est très-vrai assurément, dans un sens métaphysique et absolu, que l'âme n'est point trompée dans le sentiment qu'elle a de ses perceptions; et il est très-vrai également, dans un sens relatif, que les perceptions peuvent n'être pas en rapport avec les objets qui les ont produites. C'est-à-dire, il est très-vrai, en deux sens différens, et on le voit même par l'exemple d'un fou, que l'âme est trompée et qu'elle n'est pas trompée dans ses perceptions. Mais quel avantage pour la raison, de comprendre à la fois ce double côté d'une même question? les jugemens humains en deviendront-ils plus certains et plus uniformes? et chaque homme aura-t-il pour cela une règle toujours sûre de reconnoître l'erreur ou la vérité de ses perceptions? La vraie question n'est pas de savoir si nos sens, si notre conscience nous trompent, ou s'ils ne nous trompent pas; mais de chercher, dans l'une ou dans l'autre hypothèse, s'ils sont pour nous un moyen *philosophique* de nous assurer de la vérité ou de l'erreur de nos jugemens.

Or il est manifeste, ainsi que nous l'avons fait voir,

que les sens, le sens intime et l'évidence, considérés en eux-mêmes, ne peuvent donner lieu à aucunes démonstrations philosophiques, puisque dans tous les cas la logique pose en principe la vérité de leurs rapports, c'est-à-dire la chose qui est précisément en question. Et c'est toujours le défaut capital de la philosophie qui ne voit en l'homme que l'individu, et qui s'efforce de trouver en lui seul la démonstration et la certitude des vérités.

IV. *Nécessité de chercher hors de l'homme une règle pour ses jugemens.*

Ce grand inconvénient disparoît de lui-même devant la philosophie qui considère au contraire l'homme dans ses rapports avec ses semblables. Alors, en effet, se montre naturellement le seul moyen possible de constater l'erreur ou la vérité des jugemens de chaque individu, par la comparaison qui en est faite avec l'ensemble des jugemens humains. Chaque homme ne vient plus dire que *ce qui est évident est vrai*, pour se confirmer par là dans les opinions les plus folles. On sait que si ce principe est rigoureux dans un sens absolu, c'est-à-dire par rapport à Dieu qui voit la vérité telle qu'elle est dans sa pleine évidence, il n'est que funeste dans son application par rapport à l'homme, rien n'étant pour lui d'une *évidence* absolue, et la vérité la plus évidente pouvant même lui devenir incertaine, tant que chaque raison est maîtresse de juger par elle-même ce qui est évident, tant qu'il n'est pas enfin reconnu qu'il n'y a rien d'évident que ce qui est évident à tout le monde.

C'est donc toujours hors de lui-même que l'homme est contraint de chercher la règle et la certitude de ses jugemens. Et je ne dis pas pour cela qu'il ne trouve en lui que le doute; je ne dis pas que les sens le trompent, que l'évidence est une illusion, que la conscience est une chimère; je dis que ce ne sont pas des moyens *philosophiques* d'affirmer ou de nier, parce que leur certitude, évidemment, ne sauroit, comme aucune autre chose, se démontrer par elle-même.

Ainsi, pour se donner à soi-même une démonstration philosophique de la vérité de ses propres sens et de sa propre évidence, il faut la chercher dans l'universalité des jugemens humains; tout pèche autrement par la base; et la raison humaine a beau faire, elle n'en est pas moins déconcertée et vaincue, lorsqu'on vient à lui demander de se prouver elle-même, de prouver les sens, de prouver l'évidence, de prouver l'être, de prouver les corps, de prouver la vie.

Ces choses ne se prouvent pas, dit-elle. Sans doute, et nous le disons aussi. Pourquoi donc les croit-elle? Il y a donc une raison de croire certaines choses, qui n'est pas la raison philosophique. C'est ce qu'elle devroit avouer comme nous, au lieu de s'épuiser en efforts pour arriver à des démonstrations qui lui échappent sans cesse.

Ainsi donc nous reconnoissons que les motifs *philosophiques* de nos jugemens ne sont pas en nous, et que la logique ordinaire se fait illusion par des démonstrations qui tournent dans un cercle infini, sans jamais trouver un point fixe.

Ce qui est en nous, ce sont les moyens naturels que Dieu nous a donnés pour recevoir la certitude qui nous

vient du dehors. Ce sont les instrumens qui servent à notre intelligence pour se mettre en rapport avec d'autres intelligences développées. Ce sont des sens pour recevoir les impressions des êtres qui sont hors de nous, et une conscience pour rendre ces impressions présentes à notre âme. Mais bien que ces moyens de communication soient suffisans pour remplir l'objet que Dieu leur a destiné, la raison de l'homme ne peut cependant trouver en eux-mêmes le fondement *philosophique* de leur propre certitude, et c'est à cette distinction qu'il faut reconnoître la différence immense de la philosophie sceptique qui nie les sens et l'évidence, et de la philosophie rigoureuse qui nie que la vérité des sens et de l'évidence puisse être prouvée par eux-mêmes. L'une renverse tout l'homme, et avec lui toute la société; l'autre fortifie l'homme au contraire, et lui donne la société pour appui. L'une détruit la raison, l'autre l'établit sur ses fondemens. L'une fait du monde une chimère, l'autre dissipe les illusions et fait éclater la vérité.

On s'est trompé dans les temps modernes, lorsqu'on a pensé que le seul moyen de renverser le pyrrhonisme, qui nie l'homme, étoit de lui prouver l'homme, et de le lui prouver par lui-même. On mettoit le pyrrhonisme sur un champ de victoire. Eh! quoi, toutes les voix de la nature ne s'élèvent-elles pas de concert pour abattre la raison, lorsqu'elle prétend se reposer sur sa propre force? La philosophie ne se met-elle pas d'accord avec la religion pour faire comprendre à l'homme la foiblesse de ses sens, l'incertitude de sa science, et la vanité de ses systèmes, lorsqu'il cherche au dedans de lui seul l'appui de ses croyances? Le

pyrrhonisme, doctrine monstrueuse et sotte, ne peut être pourtant renversé par le raisonnement qu'autant que la philosophie fait apparoître contre lui, non pas les argumentations puisées dans la nature de l'homme considéré isolément, mais l'imposante autorité de la raison universelle des hommes, seul appui véritable de toute logique. Un philosophe vouloit qu'on se servît du bâton pour convaincre un Sceptique; et ce seroit sans doute une plaisanterie fort concluante pour celui qui en seroit l'objet. Mais la philosophie seroit peut-être embarrassée, si le Sceptique à son tour s'armoit d'un argument semblable, et étoit par hasard le plus fort. Que la philosophie ne sorte pas des moyens qui lui sont propres; ou si elle en propose d'autres, qu'elle avoue que les siens ne lui sont pas suffisans. C'est ce qu'elle doit invinciblement reconnoître, lorsqu'elle combat le pyrrhonisme par des raisons uniquement empruntées à l'homme seul; car le pyrrhonisme la pousse bientôt à bout, ne fût-ce qu'en niant toutes choses, seulement par esprit de système; et alors paroît tout-à-coup l'impuissance de la philosophie, qui, parvenue ainsi aux dernières limites de l'intelligence, s'y trouve sans appui, et n'aperçoit plus que le vide.

L'homme donc, quoi qu'il en ait, a besoin de chercher hors de lui sa force philosophique, et s'il se renferme en lui seul, il est vaincu par les doctrines les plus téméraires, et même par le pyrrhonisme, la plus téméraire de toutes.

Des esprits sincères et exempts d'orgueil philosophique s'étonnent et s'offensent quelquefois de cette impuissance, et ils vont chercher mille exemples pour se faire illusion sur les motifs de jugemens qui leur sont

propres, et qu'ils s'obstinent à croire suffisans. Quoi! disent-ils, il faut chercher hors de nous la preuve de ce qui est en nous! Cette obligation les humilie. Mais ils n'entendent pas bien ce qu'ils disent; car on ne prétend pas qu'ils sont contraints de s'adresser à autrui pour s'assurer de ce qui est en eux; on prétend seulement qu'ils ne trouvent pas en eux la démonstration philosophique de la vérité qui est en eux : chose bien essentiellement différente! Jésus-Christ, dit-on, ne recouroit pas au témoignage universel des hommes pour faire constater les blessures qui avoient déchiré son corps. « Touchez, » dit-il à saint Thomas. Il rendoit donc hommage, ajoute-t-on, à la certitude des sens. Nul ne nie les sens, je l'imagine, à moins qu'il ne soit fou; mais Jésus-Christ, en prenant les mains du disciple, et les portant dans ses plaies, faisoit-il un argument philosophique? Qui l'osera dire? Il faisoit constater un fait par les moyens qui sont donnés à l'homme pour constater tous les faits qui tombent sous les sens. Et à ce sujet distinguons, comme nous l'avons fait déjà, la certitude naturelle, certitude suffisante à l'homme dans l'état de relation où il est placé avec ses semblables, et la certitude philosophique, certitude inutile, que la raison superbe cherche en elle-même, et qu'elle ne trouve que dans la société; avec cette distinction tout s'explique. Ainsi, quels que soient les systèmes du philosophe, il est toujours certain qu'il voit l'objet qui est sous ses yeux, et qu'il a le sentiment de la perception qui est dans son âme; mais pour se donner à lui-même la démonstration philosophique de cette certitude, il faut qu'il en cherche le principe hors de lui, et qu'il appuie ses raisonnemens sur l'assentiment universel du reste des hommes. Cet

assentiment lui est nécessaire pour fonder toute espèce de raisonnement philosophique, et c'est ce que nous allons voir encore dans cette troisième partie de la logique.

§ III. DU RAISONNEMENT.

I. Tout raisonnement s'appuie sur une première vérité non démontrée et pourtant certaine. — II. Des diverses sortes de raisonnemens, et principalement du syllogisme. — III. De la méthode. Utilité de la méthode. — IV. De la méthode cartésienne. Erreurs de Descartes. — V. Vaine distinction du doute méthodique et du doute réel.

I. *Tout raisonnement s'appuie sur une première vérité non démontrée et pourtant certaine.*

Raisonner, c'est comparer des jugemens déjà formés pour en tirer des conséquences. L'homme raisonne pour arriver d'une chose connue à une chose inconnue, quoiqu'à bien dire, il n'y ait pas de vérité philosophique qu'on parvienne à découvrir de cette manière; mais on démontre certaines vérités par des vérités déjà démontrées, et voilà plus précisément l'objet du raisonnement philosophique.

Le raisonnement paroît donc s'appuyer de toute nécessité sur une première vérité déjà démontrée, et il semble d'après cela que la logique devroit montrer une certaine chaîne de vérités, liées les unes aux autres, qui servît de règle à toutes les philosophies humaines.

Mais où commenceroit cette chaîne? Puisque tout raisonnement doit partir d'une première vérité démontrée, il faudroit donc que la chaîne des vérités démontrées fût infinie; car si elle commençoit à une vérité qui ne le fût pas, toute la suite des vérités deviendroit

incertaine, et la chaîne seroit brisée. Et n'est-ce pas précisément ce qui se remarque dans la suite des raisonnemens philosophiques?

La philosophie raisonneuse, pour rétablir la certitude détruite par cette seule considération, a placé en tête des raisonnemens certaines vérités qui n'ont pas besoin, dit-elle, de démonstration. Ces vérités, elle les appelle des axiomes, et elle entend que les disputes des hommes se soumettent invariablement à ces règles fondamentales de certitude.

C'est déjà un terrible aveu d'impuissance que fait la philosophie, et après lequel il semble qu'elle devroit cesser de courir à des démonstrations purement rationnelles. Car, dès qu'en toutes les parties des sciences humaines les premières vérités manquent de certitude philosophique, toutes les vérités qui s'ensuivent s'écroulent donc d'elles-mêmes! Donc pour en rétablir le système, la philosophie doit leur chercher d'autres fondemens.

Et d'abord, il faut remarquer que les vérités premières qu'on appelle des axiomes manquent elles-mêmes de certitude, si elles n'en ont pas d'autre que celle que leur attribue la philosophie par ses démonstrations; car des axiomes ne se démontrent pas par des axiomes, ni des axiomes par eux-mêmes. En un mot, des axiomes ne se démontrent pas; ils ont donc une certitude autre que celle qui naît de la démonstration? et cette certitude, quelle est-elle par rapport à la philosophie? C'est évidemment la certitude qui naît, ainsi que nous n'avons cessé de le dire, de l'assentiment universel des hommes. On croit les axiomes d'une croyance certaine, par l'unique raison que tout le genre humain

les a crus, et celui qui ne les croit pas n'est pas convaincu de délire par des démonstrations philosophiques quelconques, puisqu'il n'en sauroit exister, mais uniquement parce qu'il se met en contradiction manifeste avec la croyance universelle de tous les hommes. Les axiomes les plus évidens reposent donc sur ce grand principe de certitude. Hors de là, nul ne peut même constater leur évidence ni leur vérité. Donc enfin, en dernière analyse, la vérité du raisonnement humain repose sur l'universalité des croyances humaines.

Il nous semble que tout ce qu'il y a à dire sur le *raisonnement* devroit se borner à ce peu de paroles; car elles en montrent les vrais principes réduits à leur plus grande simplicité. Et ces principes ne sont pas tels, cependant, qu'ils enchaînent la raison, et lui ôtent le droit de s'exercer avec liberté à la poursuite des démonstrations philosophiques qui rendent la vérité plus manifeste aux regards des hommes. Ils n'ôtent point au génie cette puissance merveilleuse du raisonnement qui étonne et assujétit les consciences, cet art de lier les preuves, et d'en faire jaillir des conséquences éblouissantes; mais ils subordonnent ces beaux priviléges de la raison à une première règle de certitude qui les contient incessamment dans la vérité. Par là l'habileté du sophisme, l'audace de la nouveauté, les égaremens même du génie sont ramenés à des lois constantes, hors desquelles la philosophie ne laisse apercevoir qu'un doute infini; et au lieu que dans le système de logique qui part du principe de la raison isolée de chaque individu, les disputes des hommes sont interminables, attendu que chacun d'eux oppose sans fin un droit égal pour soutenir ses con-

victions; dans le système de logique, au contraire, qui part du principe de la raison universelle de tous les hommes, chaque raison est contrainte de se soumettre à cette haute autorité, sous peine de consacrer autant de raisons véritables qu'il y a d'êtres intelligens dans la nature.

II. *Des diverses sortes de raisonnemens, et principalement du syllogisme.*

Après cela il est superflu de s'arrêter longuement sur les diverses espèces de raisonnemens dont se sert la logique pour lier les vérités connues et en déduire des conséquences.

L'ancienne philosophie a inventé à diverses époques des lois qui se sont plusieurs fois modifiées sur les formes de l'argumentation. On relit par curiosité dans les livres les préceptes que la logique avoit mis en vers barbares pour diriger la raison. Quelques-uns de ces préceptes sont même conservés avec soin dans la plupart des écoles, et ce pourroit n'être pas un objet indigne d'attention que de comparer les anciennes formes du langage philosophique avec les formes plus récentes qu'il a prises dans un temps de perfectibilité. On s'est moqué souvent des subtilités des Scotistes, des Universaux et des Nominaux, des prétentions de l'aristotélisme, des argumens *in barbara* et *in baroco*, et de toutes ces vieilles pauvretés de l'esprit humain qui ont si sérieusement occupé des hommes d'ailleurs très-remarquables par la force de leur raison et la pénétration de leur génie. Mais la philosophie n'a peut-être pas acquis, autant qu'on le pourroit croire, le

droit de prendre en pitié ces formes prétentieuses de l'ancien pédantisme; car enfin elle a bien encore ses distinctions *de la raison raisonnante* et *de la raison raisonnée,* rationis ratiocinantis *et* rationis ratiocinatæ; *du sens composé* et *du sens divisé,* in sensu composito *et* in sensu diviso; elle a ses termes de *hæcceitas,* de *principium suppositationis;* elle a son abstrait et son concret, son *universale a parte rei,* ses petits sophismes et ses petites réponses; et c'est bien autre chose encore lorsqu'en sortant de l'école, proprement dite, nous entendons dans les chaires du transcendantalisme le langage de l'absolu, de la raison pure, de la science du possible en tant que possible, et enfin de la *science des noumènes.*

Tout ce que la logique auroit de plus utile à faire, ce seroit l'histoire des variations du langage philosophique; par là elle donneroit une grande leçon aux jeunes philosophes, tout en les instruisant des souvenirs des vieilles écoles, qu'il ne faut ni trop dédaigner ni admirer trop aveuglément. Mais toujours il faudroit montrer l'argumentation soumise nécessairement à une première loi de certitude, au témoignage de la raison universelle des hommes; loi fondamentale, sans laquelle les argumens les plus vrais manquent pourtant de principe rationnel ou démontré par la raison. L'application de cette loi se feroit d'elle-même à toutes les espèces de raisonnemens, et bien qu'ils soient rigoureux dans leur contexture, on verroit bien toujours qu'ils reposent sur une base qui cède aux premiers coups, dès qu'elle n'a d'autre autorité que celle de la raison philosophique.

Pour parler principalement du syllogisme, dont les

règles sont enseignées si péniblement, cette forme d'argumentation se compose de trois termes, tellement enchaînés l'un à l'autre, que le troisième, qui est ordinairement la conséquence qu'on veut démontrer, se déduit rigoureusement du rapport des deux premiers, sans qu'il soit possible d'en déduire aucune autre proposition différente.

Tout ce qui pense existe.
Je pense :
Donc j'existe.

Cette forme d'argumentation jette une grande lumière dans le raisonnement humain. On dit qu'elle fut inventée par Aristote ; mais il est probable que les hommes, dès qu'ils ont parlé, ont fait des syllogismes. Un philosophe a pu tout au plus soumettre cette espèce de raisonnement à des lois logiques qui en fissent toujours saisir la justesse. Quoi qu'il en soit, il est bien évident que toute la force d'un syllogisme n'appartient pas uniquement à lui seul ; car tout n'est pas démontré dans un syllogisme, et il n'y a, à la rigueur, que la conséquence qui le soit. Le reste est supposé ; ce qui ne veut pas dire que le reste n'est pas vrai également, mais enfin ce n'est pas démontré. Ainsi on pose cette première proposition : *Tout ce qui pense existe.* Cela est certain. Mais pourquoi cela est-il certain? Est-ce de soi-même? alors ce n'est donc pas démontré. On pose la seconde proposition : *Je pense.* Cela est certain encore, mais n'est pas démontré davantage. Donc la certitude des premières propositions d'un syllogisme, d'où se déduit la certitude de la conséquence, n'est point une certitude philosophique; donc elle repose sur un autre fondement que le fondement

ordinaire du raisonnement. Cet autre fondement, comme on le voit toujours, est, en dernière analyse, l'assentiment universel des hommes, et leur foi commune aux vérités premières qui servent de base à toutes les vérités. Et si un philosophe vient, comme il arrive trop souvent, à renier quelqu'une de ces premières vérités, on n'a jamais à lui opposer d'autre raison que la raison du genre humain; car le syllogisme le plus rigoureux manque pourtant de certitude logique pour celui qui n'en admet pas les premiers principes.

Voilà pourquoi encore on peut dire que le syllogisme le plus vrai ne conduit pas pourtant à une conséquence vraiment rationnelle; ou, si l'on veut, voilà pourquoi la conséquence d'un syllogisme ne tire ni ses vérités ni sa certitude du syllogisme. Cette vérité et cette certitude lui viennent toujours du principe qui fait la vérité et la certitude philosophique des premières propositions d'où elle est déduite, et le syllogisme ne sert qu'à montrer la liaison rigoureuse de plusieurs propositions, et à satisfaire ainsi l'esprit naturellement avide de démonstrations. De cette manière le syllogisme peut bien s'appliquer utilement à l'exposé philosophique des vérités les plus manifestes, mais on n'espère pas pour cela que ce soit le syllogisme qui leur donne leur certitude; car elles sont certaines pour la raison avant d'être démontrées par le syllogisme. Cela est sensible surtout lorsqu'on l'applique à la science des vérités qu'on appelle théologiques; car quoique cette science, ainsi que le dit saint Thomas [1], ne soit ni discursive ni ratiocinative,

[1] 2. 2. *q.* IX, *a* I.

mais absolue et simple, la logique n'en soumet pas moins ses enseignemens aux formes ordinaires du syllogisme; et diroit-on que c'est le syllogisme qui donne par lui-même la certitude à ses vérités? « Le syllogisme, dit Huet, conduit à une conclusion qui appartient à la foi, mais ne produit pas pour cela une certitude divine [1]; car sa conclusion n'auroit qu'une certitude humaine, si la foi n'y joignoit son autorité. »

La même chose peut se dire rigoureusement de toutes les vérités philosophiques. Le syllogisme les démontre et les met en lumière pour la raison, mais ne leur donne pas une certitude qu'il n'a pas de lui-même. Telle est la première observation qu'il faut toujours mettre en tête des enseignemens que l'on donne sur le syllogisme, afin que la raison des hommes ne soit pas tentée de s'imaginer aveuglément que c'est elle qui, par la puissance du raisonnement, crée la certitude des vérités, et afin que cette première erreur ne la pousse pas jusqu'à l'extrémité funeste de penser qu'elle peut sans crainte considérer comme vrai tout ce qu'elle démontre ainsi par des syllogismes; car, il faut bien le dire, les syllogismes ne manquent jamais à l'erreur, et bien qu'il soit hors de doute qu'ils sont alors atteints de quelque vice, le philosophe raisonneur n'en reste pas moins attaché à ses convictions, et ne parvient pas moins à les faire pénétrer de même dans d'autres consciences. Tel est le triste effet des disputes philosophiques, et de ce profond égarement qui laisse croire aux écoles que le plus ferme appui des vérités est dans l'autorité des raisonnemens. Avec ces préven-

[1] *Foiblesse de l'esprit humain.*

tions de la vanité, disparoît, je ne dis pas seulement la foi du Chrétien, mais la soumission raisonnable du philosophe. On veut tout démontrer, et comme il y a des vérités qui ne sauroient être démontrées, on les met en doute, on les renie avec témérité, comme s'il n'y avoit que la démonstration qui fût une raison de croire ; comme si, au contraire, l'homme n'étoit pas contraint de douter de tout, dès qu'il cherche la raison de tout.

Ce que nous disons du syllogisme s'applique aux diverses espèces de raisonnemens. Tous montrent l'enchaînement de certaines vérités, mais n'en établissent pas pour cela la première certitude. Cette certitude, il faut toujours la chercher hors de la logique. J'offrirai un exemple.

Bossuet dit, dans son bel ouvrage de la Connoissance de Dieu et de soi-même : « Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. » Magnifique pensée, et qui fait comprendre admirablement la nécessité d'un premier Etre, créateur de tout ce qui est. Que l'on réduise ce beau raisonnement en forme logique, on aura, si l'on veut, cet argument rigoureux :

Quelque chose est ;
Donc, Dieu est.

Mais où est la certitude logique de ce raisonnement si vrai ? Si un disputeur vient nier la première proposition, que lui faudra-t-il dire ? Je ne suppose pas qu'on recoure aux insultes ni aux violences ; ce ne sont pas, encore une fois, des démonstrations philosophiques. D'ailleurs, s'il y a quelque chose de démontré en logique, c'est que ce *qui est*, ou bien *ce qui est évident* ne peut point être démontré. Vous direz peut-

être : L'homme qui nie que quelque chose soit, est un fou. Sans doute; mais pourquoi est-il fou? Est-ce parce que vous le dites? Il dira de son côté que c'est vous qui l'êtes. C'est un échange d'injures, et rien de plus. Pour pouvoir dire d'un homme qu'il est fou (je parle en matière philosophique), il faut encore en avoir une raison suffisante. Or, nul n'a en soi le droit de dire d'un autre qu'il est fou. Il n'y a que la société tout entière qui ait ce droit en elle-même. Un homme, donc, ne sauroit être déclaré fou parce qu'il heurte la raison d'un autre homme, mais parce qu'il heurte la raison de la société. C'est ici la seule démonstration philosophique de la folie.

Par cette observation, la raison de la société se montre toujours comme le dernier appui sur lequel vont se reposer les vérités les plus évidentes.

C'est toujours là qu'il faut ramener la logique. Là, viennent se briser violemment les opinions particulières des hommes, leurs sophismes et leurs systèmes. Et ne cessons pas de répéter que cette souveraineté imposante de la raison universelle ne tient point dans un assujétissement misérable la raison personnelle des individus. Le raisonnement ne perd ni sa puissance ni ses finesses, et la logique conserve ces belles lois du langage qui donnent tant d'empire à la vérité. Mais une règle inviolable domine cette liberté des esprits, et les sauve de leurs propres égaremens; elle met un terme aux disputes humaines, sans cela toujours interminables par le simple raisonnement; elle offre enfin constamment un moyen simple et uniforme d'éclairer les consciences droites, et de réformer les convictions sincères; et tandis que le droit illimité donné

à la raison de juger la vérité par elle-même la pousse inévitablement à l'erreur, et l'y établit comme dans un domaine où nul ne la peut attaquer, le droit souverain de la raison sociale rend la vérité toujours triomphante, et l'empêche d'être atteinte par les systèmes si divers des philosophies.

III. *De la méthode. Utilité de la méthode.*

Tout ce que nous venons de dire s'applique de soi-même à la méthode, quatrième partie de la logique.

La méthode a naturellement pour objet de disposer les raisonnemens humains de la manière la plus propre à leur donner de l'autorité, et à présenter ainsi la vérité sous le jour le plus propre à la faire briller aux regards de ceux qui l'ignorent. Entendue de cette manière, la méthode est un travail utile de l'esprit, et la règle la plus sûre du talent ; mais elle semble alors se rattacher aux études de la rhétorique, qui enseigne à mettre chaque chose à sa place, et à disposer toutes les parties du discours de manière à faire jaillir le plus de lumière de leur ensemble.

Mais on dit aussi que la méthode est un acte de l'entendement qui dispose ses pensées dans l'ordre le plus propre à le conduire à la découverte de la vérité. C'est ici proprement la méthode philosophique.

Or, il est douteux que l'entendement soit jamais parvenu par de telles dispositions à la vérité, car la vérité existe déjà dans l'esprit au moment où il met en ordre les idées dont l'enchaînement conduit à cette même vérité. Si, en effet, elle n'existoit pas d'avance dans l'entendement, il feroit donc des recherches aveu-

gles et comme à l'aventure; il disposeroit donc, par un hasard heureux, ses pensées dans le meilleur ordre possible, pour arriver à une vérité inconnue. Comment supposer que ce soit ainsi que se découvre la vérité?

Rappelons nos doctrines sur la connoissance de la vérité.

La vérité est enseignée à l'homme; nous l'avons montré. L'homme, une fois possesseur de la vérité, la veut entourer de toutes les lumières que le raisonnement humain peut lui donner, soit pour la rendre éclatante aux regards des autres hommes, soit pour en jouir soi-même avec plus de satisfaction et plus de charme.

Ce travail particulier de la raison, qui cherche ainsi à rendre la vérité plus manifeste, en montrant son enchaînement avec d'autres vérités reconnues, voilà précisément ce qui mérite le nom de méthode.

On voit toujours que la doctrine fondamentale de notre philosophie ne nuit aucunement aux opérations de l'âme, et qu'elle leur laisse toute leur liberté; mais elle ramène la science de la logique à toute la précision qu'elle doit avoir, et la fait toujours reposer sur des principes de certitude que le pur raisonnement ne lui sauroit donner.

Nous n'avons pas besoin, après cela, de suivre la distinction que l'on fait des deux méthodes synthétique et analytique. Les livres élémentaires indiquent les règles de l'une et de l'autre, et enseignent les avantages qu'elles peuvent procurer à l'esprit dans ses travaux philosophiques sur la vérité.

IV. *De la méthode cartésienne. Erreurs de Descartes.*

Mais il est une méthode particulière qui a reçu depuis un siècle une grande autorité dans les écoles, et qui mérite d'être appréciée; c'est la méthode cartésienne, connue sous le nom de *doute méthodique*. Descartes propose de rejeter, si ce n'est véritablement, au moins par une fiction philosophique, toutes les notions que l'on a reçues, pour s'arrêter à celles qui se présentent avec le caractère le plus marqué d'évidence et de certitude; ensuite, pour suivre les paroles d'un panégyriste de ce philosophe, qui mérita le prix à l'Académie française, en 1767, « Descartes établit pour principe de ne regarder comme vrai que ce qui est évident, c'est-à-dire ce qui est clairement contenu dans l'idée de l'objet qu'il contemple : tel est le fameux doute méthodique de Descartes ; tel est le premier pas qu'il fait pour en sortir, et la première règle qu'il établit. C'est cette règle qui a fait la révolution de l'esprit humain. Pour diriger l'entendement, il joint l'analyse au doute. Décomposer les questions et les diviser en plusieurs branches; avancer par degrés des objets les plus simples aux plus composés, et des plus connus aux plus cachés; combler l'intervalle qui est entre les idées éloignées, et les remplir par toutes les idées intermédiaires; mettre dans les idées un tel enchaînement, que toutes se déduisent les unes des autres, et que les énoncer, ce soit pour ainsi dire les démontrer : voilà les autres règles qu'il a établies, et dont il a donné l'exemple[1]. »

[1] Le P. *Guénard.*

Ce qu'il y a de fondamental dans cette méthode, ce n'est point sans doute l'ordre dans lequel procède Descartes pour lier les pensées et les conduire par un enchaînement régulier à une vérité qu'on suppose n'être pas connue; cet ordre, tous les hommes cherchent à l'employer également dans leurs recherches et dans leurs travaux, et il n'est donc point propre uniquement à Descartes. Ce qui lui est propre, c'est d'abord son doute philosophique, et ensuite le premier effort qu'il fait pour en sortir.

Mais premièrement, bien que le doute ne soit qu'une fiction, il faut bien pourtant que cette fiction ne soit pas telle qu'elle laisse le philosophe hors d'état de former aucun raisonnement, à moins de se mettre en contradiction avec lui-même. Or, après que l'esprit s'est dépouillé de toutes les notions qu'il avoit précédemment reçues d'une manière quelconque, comment peut-il lui rester le droit philosophique d'affirmer ou de nier quoi que ce soit? Il commence par supposer que ses notions peuvent être fausses; et après qu'il les a rejetées, avec quoi les jugera-t-il? Comment fera-t-il un choix entre elles? Quelle autorité restera encore à sa raison? Le travail de son entendement ne sera-t-il pas vain? Mais plutôt ce travail ne se fera-t-il pas encore avec ces mêmes idées qu'il a commencé par rejeter comme incertaines? Car dès que le philosophe raisonne, il se sert évidemment de la raison telle qu'elle a été développée par les notions qu'il a reçues; et pourtant si les notions disparoissoient, même par une simple fiction, la raison disparoîtroit à son tour. La supposition d'un philosophe qui se dépouille de ces notions, et qui veut ensuite raisonner encore,

est donc une supposition absurde, et le doute philosophique est une fiction qui ne sauroit conduire à aucun résultat rationnel.

En second lieu, en supposant que le philosophe réduit à sa propre raison, dépouillée de notions, ne fût-ce que par une fiction passagère, puisse encore former des jugemens, comment peut il sortir du doute où il s'est embarrassé de lui-même? Il dit que, cherchant entre toutes les notions dont il a commencé par se dégager, il s'arrêtera à celles qui sont évidentes, à celles qui sont claires et distinctes. Mais ici recommencent les difficultés insurmontables sur l'évidence des idées. Le philosophe accueille-t-il comme évident seulement ce qui lui paroît évident à lui-même? il n'a donc aucune raison de cette évidence; il n'a aucune raison philosophique d'affirmer qu'il n'est pas trompé dans l'adhésion qu'il donne aux choses évidentes qu'il pose comme un fondement de sa raison. Et ces choses peuvent bien être évidentes; elles peuvent être vraies; cependant l'esprit ne les juge telles que parce qu'elles lui paroissent telles en effet; en sorte que ce sont toujours ces choses qui sont à elles-mêmes la raison de leur propre évidence. Donc, encore une fois, le philosophe qui a commencé à se dépouiller des notions acquises, adopte ensuite comme évidentes celles qu'il juge évidentes sans avoir aucune raison philosophique de les juger telles.

Nous pourrions répéter ici ce que nous avons déjà dit, que lorsque l'évidence est posée en principe, ce principe établit en quelque sorte le droit de l'erreur. Chaque homme, en effet, s'appliquant à soi-même la méthode philosophique du doute, peut ensuite n'ad-

mettre dans son esprit que ce qui lui paroît évident, c'est-à-dire s'autoriser de cette doctrine pour affirmer et croire les choses les plus grossières. On dit, à la vérité, que cet homme se fait illusion, et qu'il prend pour une chose évidente ce qui ne l'est pas en réalité : il faut bien, en effet, que cela soit ainsi. Mais il est vrai pourtant que le philosophe ne fait qu'appliquer rigoureusement à son esprit la méthode qui lui est enseignée dans les écoles; et comme d'après cette méthode c'est toujours en dernière analyse la raison particulière du philosophe qui admet ce qui est évident, on lui crée donc en quelque sorte le droit de se tromper, sans lui laisser aucun moyen philosophique de reconnoître son erreur.

Et d'ailleurs, peut-on dire toujours qu'est-ce qui est évident? Les caractères de l'évidence sont-ils tels qu'ils ne puissent jamais être méconnus? Si cela étoit, le principe du doute méthodique seroit sans danger. Mais qui osera penser que cela soit ainsi? Ce qui est évident, dit-on, est ce qui est clairement contenu dans l'idée de son objet. Qu'est-ce à dire? les esprits auront-ils par cette définition une plus grande facilité de juger d'une manière constante la véritable évidence? Sauront-ils davantage ce qui est contenu dans l'idée de l'objet? Le verront-ils avec plus d'uniformité? L'erreur sera-t-elle toujours impossible? Avouons que ce beau langage de la philosophie, que ces inventions ingénieuses de la raison, ne couvrent au fond que des chimères. On a beau dire : Ce qui est évident est vrai; ou peut-être mieux encore, si on vouloit, Ce qui est vrai est évident; toujours est-il certain que l'évidence, comme la vérité, doit pouvoir se recon-

noître à certaines marques qui empêchent l'homme de se méprendre et de se faire une espèce de droit de son erreur. Or, évidemment, ces marques de vérité ne se rencontrent pas dans la méthode philosophique qui donne à chacun le privilége de voir ce qui est évident ou vrai. Donc, par cette unique raison, cette méthode manque de fondement, outre qu'elle est pernicieuse à l'unité des croyances et à l'union des esprits.

Après cela, il ne reste plus qu'à s'étonner profondément que des hommes nourris dans les enseignemens du christianisme contemplent avec admiration des doctrines philosophiques qui renversent tout ce qu'il y a d'universel dans les croyances humaines, pour les réduire à des opinions personnelles, et à des convictions contradictoires. Tel a été l'empire des idées jetées dans toute la société chrétienne par les réformations de Luther, même alors que ces nouveautés n'ont pas été adoptées littéralement et dans leur ensemble. Quelque chose de leur esprit d'indocilité et de division a pourtant germé dans les âmes, et les hommes qui tenoient à rester fidèles aux anciens dogmes participoient néanmoins à l'indépendance des novateurs, en appliquant leurs principes hardis aux questions qu'on appelle purement philosophiques. Descartes, philosophe hardi dans un temps de soumission, fut le premier qui fit passer cet esprit de nouveauté dans la philosophie, tout en s'arrêtant aux limites où l'innovation eût pu paroître trop téméraire; mais ce n'en étoit pas moins un emprunt véritable fait aux hérésies, et c'est ce qui explique l'empressement avec lequel les esprits indépendans saisirent dès lors et ont toujours saisi depuis cette nouveauté sé-

duisante; mais c'est aussi ce qui rend inexplicable l'espèce de faveur dont elle a pu jouir long-temps parmi des hommes soumis aux enseignemens de la tradition. Les Protestans y retrouvoient leur principe d'examen, et pour cela l'élevoient aux nues. Un d'entre eux, cité par Bossuet, disoit même qu'*avant la philosophie de l'incomparable Descartes on n'avoit aucune juste idée de la nature d'un esprit* [1]. Les hommes fidèles s'effrayoient, au contraire, de ces doctrines, et il faut voir avec quelle éloquente ironie le grand évêque de Meaux traitoit, au sujet même de Descartes, *les belles lumières de la philosophie moderne* [2]. Et ailleurs cet illustre prélat exprimoit en ces termes les terreurs qu'il éprouvoit à la vue de ces nouveautés : « Je vois, disoit-il à un disciple de Mallebranche, je vois, non-seulement en ce point de la nature et de la grâce, mais encore en beaucoup d'autres articles très-importans de la religion, un grand combat se préparer sous le nom de la philosophie cartésienne [3]. » Nicole aussi avoit combattu ces systèmes. « Dans la vérité, disoit-il, les Cartésiens ne valent guère mieux que les autres, et sont souvent plus fiers et plus suffisans; et Descartes même n'étoit pas un homme que l'on pût appeler une personne de piété..... Mais surtout il faut bien se garder de porter cette philosophie jusqu'à certaines opinions téméraires qu'on en a tirées, et qui sont d'une si périlleuse conséquence, que j'ai dessein d'en faire un petit traité [4]. »

[1] 6e *Avert. aux Protestans*, IIIe part., LXXIV.
[2] *Ibid.*
[3] *OEuvres de Bossuet*, tom. XXXVII, Lettres.
[4] *Essais de morale*, lettre LXXXII.

Fénelon enfin, un esprit si cultivé, et un si sage philosophe, s'exprime en ces termes : « Descartes, qui a osé secouer le joug de toute autorité pour ne suivre que ses idées, ne doit avoir lui-même sur nous aucune autorité..... Je croirois saint Augustin bien plus que Descartes, sur les matières de pure philosophie..... Si un homme rassembloit dans les livres de saint Augustin toutes les vérités sublimes que ce Père y a répandues comme par hasard, cet extrait fait avec choix seroit très-supérieur aux *Méditations* de Descartes, quoique ces *Méditations* soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe[1]. » Nous ne parlons pas ici des hommes graves qui opposoient à Descartes les raisonnemens purement théologiques du christianisme[2]; tous sembloient avoir pressenti les conséquences de ces nouveautés, et aujourd'hui l'expérience est venue montrer si une telle prévoyance étoit chimérique. Un siècle a passé sur cette philosophie nouvelle; siècle d'indépendance et d'anarchie; siècle monstrueux d'irréligion, qui a fondé tous ses systèmes sur la méthode aveugle qui donne à chaque raison le droit de juger par elle-même ce qui est évident et vrai. Chaque esprit donc a suivi sa route. Et qui pourra suivre l'intelligence dans ses contradictions? Qui pourra compter les variations de l'erreur? Ce seroit, certes, un travail immense, mais aussi une grande et terrible leçon pour la raison humaine. Ainsi Bossuet effrayoit autrefois la réforme par ses divisions; et qu'est-ce que la philosophie disputeuse, qui se fonde sur elle-même,

[1] *Lettres sur la religion.*

[2] Voyez les *Objections de plusieurs théologiens et philosophes*, recueillies par le P. Mersenne.

si ce n'est la réforme appliquée aux choses qu'on appelle de raisonnement? Les principes sont les mêmes; les conséquences sont les mêmes aussi. C'est pourquoi tous les impies ont fait l'outrage à Descartes de le regarder comme le père de leur athéisme; tous ont regardé sa philosophie comme le signal donné à l'affranchissement de la raison, c'est-à-dire à la liberté de l'erreur. Aussi combien il y avoit loin du jeune jésuite qui, au milieu du siècle de la philosophie, faisoit servir son imprévoyante éloquence à l'apologie de celui qui avoit préparé la révolution de l'esprit humain, à ces anciens jésuites, nourris d'expérience, qui, en présence de Descartes, marquoient les dangers futurs de sa doctrine. Que faut-il dire enfin? La révolution, cette dernière fille des réformes religieuses et philosophiques, la révolution, au plus fort de ses fureurs, n'a-t-elle pas achevé d'éclairer nos jugemens lorsque nous l'avons vue deux fois rendre à Descartes un hommage public, pour les services qu'il avoit rendus, disoit-elle, à la raison humaine. En 1793, le régicide Chénier demandoit à la Convention que le corps de ce philosophe fût déposé au Panthéon avec celui de Rousseau et de Marat. Triste et flétrissant honneur, dont Descartes eut repoussé avec horreur la seule pensée; mais dont la menace eût servi peut-être à éclairer son âme droite sur les suites de ses doctrines! Plus tard (en 1796), le premier décret n'ayant point eu d'exécution, la même voix se faisoit entendre à la même tribune : « Je crois digne du corps législatif, disoit Chénier, de reconnoître par un éclatant témoignage les éminens services rendus à la France et à l'Europe par René Descartes, qui, le premier, a ouvert le sen-

tier de la vraie philosophie. » Et cette fois une commission composée de trois philosophes (Chénier, Grégoire, Daunou) fut chargée de préparer l'hommage que l'on réservoit à la mémoire de l'auteur célèbre des Méditations [1]. La révolution se trompoit-elle dans ses élans de reconnoissance? et suffit-il de répudier, au nom de Descartes, de si solennelles flétrissures? Gardons-nous de faire peser sur la tête de ce philosophe tout le poids des honneurs dont on voulut l'accabler. Toutefois l'impiété ne se fait guère d'illusion dans les éloges qu'elle décerne. En honorant la mémoire de Descartes, ce n'étoit pas sans doute à son christianisme qu'elle rendoit hommage; mais elle apercevoit dans ses principes philosophiques la première origine de l'indépendance d'opinion qui avoit ravagé le XVIIIe siècle : de là ses témoignages d'honneur. Du moins, il faut le dire, par la honte de ces éloges, elle n'ôtoit point à Descartes l'honneur de sa vie grave et le souvenir de sa prudente réserve pour ce qui touchoit à la foi chrétienne; et c'est aussi le titre qu'il doit toujours conserver auprès des hommes qui ont appris à juger les dangers de ses systèmes avec le plus de sévérité, et qui savent distinguer ce qu'il y a de louable dans la conduite privée du philosophe, et ce qu'il y a de pernicieux dans ses théories.

V. *Vaine distinction du doute méthodique et du doute réel.*

Des hommes sincères dans leurs opinions philosophiques s'affligent de la rigueur avec laquelle on juge

[1] *Moniteur*, 2 et 4 octobre 1793; *id.*, 15 pluviôse an IV (1796).

Descartes. Ils disent qu'on a abusé de ses principes, et qu'ils ne furent jamais dans son esprit un moyen de conduire à l'athéisme et au doute. Nous adoptons volontiers cette pensée, et nous répétons avec une vraie conviction l'observation du panégyriste de ce philosophe : « Que le doute philosophique de Descartes ne s'étendit jamais aux vérités révélées ; qu'il les respecta toute sa vie comme il le devoit ; qu'il les regardoit comme d'un ordre trop supérieur à la raison, pour vouloir les y assujétir ; et qu'on voit partout dans ses ouvrages et dans ses lettres qu'il distinguoit le philosophe du chrétien [1]. »

Nous aurons plus tard l'occasion d'examiner si cette distinction n'est pas chimérique et dangereuse ; mais enfin il est très-vrai qu'elle existoit dans l'esprit de Descartes, et nous lui en faisons, si l'on veut, un titre d'éloge. Ce qu'il faut pour le moment considérer, c'est que le doute méthodique appliqué uniquement aux vérités *qui ne sont pas révélées* (si on en connoît qu'on puisse appeler ainsi) n'en reste pas moins un principe de doute réel ; et, bien qu'il ne conduise pas toujours l'esprit à un vrai scepticisme, il est constant qu'à la rigueur il y devroit conduire par la force des conséquences, si l'homme n'étoit pas le plus souvent dans l'heureuse impossibilité d'être conséquent. On dit bien que celui qui doute méthodiquement de toutes choses, au fond continue à les croire, comme s'il en avoit une raison philosophique. Le doute méthodique ainsi considéré n'est donc qu'un vain jeu de l'esprit, puisqu'il ne doit en dernière ana-

[1] Note 18.

lyse conduire l'homme qu'à des certitudes qu'il a d'avance, et qu'il ne cesse pas d'avoir pendant les recherches de son entendement. Mais est-il bien vrai que l'esprit puisse toujours, sans danger pour la certitude, se plonger dans le doute fictif, et l'homme qui fait un effort pour se défier de toutes choses et de lui-même, diffère-t-il bien réellement, au moins sous le rapport philosophique, du philosophe qui, à force de mettre tout en question, est parvenu à juger en effet toutes les choses incertaines? Je veux présenter le doute méthodique tel que l'esprit le plus fécond et le plus religieux n'a pas craint de l'exposer, et l'on verra si ce n'est pas par de vraies subtilités qu'on essaie ensuite de le distinguer du plus grossier pyrrhonisme.

« Il me semble, dit Fénelon, que la seule manière d'éviter toute erreur est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de tous mes préjugés : la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses n'est point une raison de les supposer vraies. Je me défie de tout ce qu'on appelle impression des sens, principes accoutumés, vraisemblances; je ne veux rien croire, s'il n'y a rien qui soit parfaitement certain ; je veux que ce soit la seule évidence et l'entière certitude des choses qui me force à y acquiescer, faute de quoi je les laisserai au nombre des douteuses.

» Cette règle posée, je ne compte plus sur aucun des êtres que j'ai cru jusqu'ici apercevoir autour de moi ; peut-être ne sont-ils que des illusions. J'ai toujours reconnu qu'il y a un temps toutes les nuits où

je crois voir ce que je ne vois point, et où je crois toucher ce que je ne touche pas; j'ai appelé ce temps le temps du sommeil; mais qui m'a dit que je ne suis pas toujours endormi, et que toutes mes perceptions ne sont pas des songes? Si le sommeil, dans un certain degré, peut causer une illusion que la veille fait découvrir, qui est-ce qui me répondra que la veille elle-même n'est pas une autre espèce de sommeil dans un autre degré, d'où je ne sors jamais, et dont aucun autre état ne peut découvrir l'illusion? Quelle différence suppose-t-on entre un homme qui dort, et un homme que la fièvre met dans le délire? Celui qui dort ne rêve que pendant quelques heures; ensuite il s'éveille, et le réveil lui montre la fausseté de ses songes: celui qui est en délire fait des espèces de songes pendant plusieurs jours; la guérison est pour lui ce que le réveil est pour l'autre; il n'aperçoit ses erreurs qu'après la fin de sa maladie. Voilà une illusion plus longue, mais qui a pourtant ses bornes, et qu'on découvre après qu'on n'y est plus.

» Il y a d'autres illusions encore plus longues et qui durent même toute la vie. Un insensé qui est incurable passera sa vie à croire voir ce qui n'est point devant ses yeux... Comment pourrai-je m'assurer que je ne suis point dans ce cas? Celui qui y est ne croit point y être; il se croit aussi sûr que moi de n'y être pas. Je ne crois pas plus fermement que lui voir ce qu'il me semble que je vois.....

» Une autre chose est peut-être encore possible, qui est que l'illusion que je vois plus longue dans un fou que dans un homme qui dort, sera encore plus longue et plus constante dans l'homme qui ne dort ni

n'extravague. Peut-être que dans la veille et dans le plus grand sang-froid je suis le jouet d'une illusion qui ne se dissipera jamais, et que nul autre état ne me tirera de cette tromperie perpétuelle. Que ferai-je? Du moins je veux tâcher de me préserver de l'illusion en doutant de tout. Mais quoi! peut-on toujours douter de tout? Est-ce un état sérieux et possible? Ne seroit-ce point une folie pire que l'illusion même que je veux tâcher d'éviter?.....

» Voilà ce qu'il faut faire, si je veux suivre la raison; elle ne doit croire que ce qui est certain; elle ne doit douter que de ce qui est douteux. Jusqu'à ce que je trouve quelque chose d'invincible par pure raison, pour me montrer la certitude de tout ce qu'on appelle nature et univers, l'univers entier doit m'être suspect de n'être qu'un songe et une fable. Toute la nature n'est peut-être qu'un vain fantôme. Cet état de suspension, il est vrai, m'étonne et m'effraie; il me jette au dedans de moi dans une solitude profonde et pleine d'horreur; il me gêne, il me tient comme en l'air; il ne sauroit durer, j'en conviens, mais il est le seul état raisonnable. Ma pente à supposer les choses dont je n'ai point de preuve est semblable au goût des enfans pour les fables et les métamorphoses. On aime mieux supposer le mensonge que de se tenir dans cette violente suspension, pour ne se rendre qu'à la seule vérité exactement démontrée.

» O raison, où me jetez-vous? où suis-je? que suis-je? Tout m'échappe; je ne puis me défendre de l'erreur qui m'entraîne, ni renoncer à la vérité qui me fuit. Jusques à quand serai-je dans ce doute, qui est une espèce de tourment, et qui est pourtant le seul

usage que je puisse faire de la raison? O abîme de ténèbres qui m'épouvante! Ne croirai-je jamais rien? croirai-je sans être assuré? Qui me tirera de ce trouble [1]? »

Certes, voilà bien un état affreux d'incertitude; et on a beau me dire que ce n'est qu'une fiction, en quoi donc, je le demande, diffère-t-elle d'un état réel? Et pourquoi montrer à l'homme qu'il peut, même par une simple supposition, tomber dans un sceptiscime aussi désolant? Je l'en ferai sortir, dites-vous. Nous vous avons demontré que vous ne le pouviez pas philosophiquement. *J'examinerai*, osez-vous dire encore. Mais quoi! vous ne savez pas même si votre examen n'est pas une illusion! vous ne savez pas si vos recherches ne sont pas des songes, ni si vous veillez, ni si vous dormez; et c'est vous qui l'avez dit; et c'est vous qui de vous-même vous êtes mis hors d'état de vous assurer si le premier effort que vous faites pour vous assurer de quelque chose n'est pas une déception et un mensonge. Qu'est-ce donc que cette philosophie téméraire qui ose se vanter de douter de tout par supposition, pour arriver à connoître tout avec certitude? qui renonce ainsi violemment aux moyens naturels de connoître, que Dieu a donnés à l'homme en l'établissant en société, pour fonder la vérité sur le doute, et la certitude sur des illusions? Non, ce n'est pas là une vraie philosophie; non, ce n'est pas là le moyen naturel donné aux intelligences de parvenir à la vérité, et ce n'est que par des subtilités qu'on a voulu distinguer une telle philosophie de la

[1] *De l'Existence de Dieu*, II[e] part.

philosophie incertaine qui ne sait ni d'où elle part, ni où elle va, qui livre l'homme à toutes les rêveries de sa raison, et pour qui le doute n'est autre chose que le néant.

Laissons tous ces efforts de l'esprit, et rétablissons la philosophie sur ses bases véritables. Pour nous, qui ne courons pas après les systèmes, le doute méthodique, comme le doute réel, est quelque chose de contraire à toute la nature de l'homme. La vérité se manifeste par des voies simples, et la démonstration repose sur des principes qui sont à la portée de tous les esprits. Notre *méthode* est celle qui frappe tous les regards; la société la rend présente à chacun de ses membres; c'est une méthode vivante et toujours certaine; c'est la méthode de l'enseignement; elle lie entre elle toutes les intelligences; elles les soumet à une loi commune; elle les ramène incessamment à l'unité.

Nous montrons que toute philosophie doit reposer sur ce fondement, parce que hors de là toute philosophie devient incertaine; parce que hors de là il n'y a dans toute la nature que des mystères pour la raison.

Nous montrons que la philosophie qui prétend découvrir la vérité par des méthodes quelconques, la connoît d'abord par la voie de l'enseignement, et que par conséquent les recherches méthodiques ne sont, à le bien entendre, que d'ingénieuses suppositions par lesquelles la raison particulière de chaque homme s'attribue vainement l'honneur de découvrir par elle-même la vérité.

Nous montrons enfin que la démonstration de la vérité connue est le seul objet véritable de toute mé-

thode philosophique; que cette démonstration ne sauroit jamais être complète, si elle ne reposoit que sur la raison particulière de l'homme; que cette raison elle-même n'a à ses propres yeux d'autre certitude philosophique que celle qu'elle reçoit de la raison universelle des autres hommes.

C'est en parlant de ces doctrines fondamentales que nous arrivons à établir la certitude dans les sciences, et à porter la lumière dans ce qu'elles ont de mystérieux.

C'est par là que la méthode philosophique devient un travail utile de la raison, parce que nous n'entendons pas qu'elle conduise l'homme à la découverte, mais simplement à la démonstration de la vérité.

C'est par là enfin que nous établissons des guides sûrs pour l'esprit de l'homme; que nous le sauvons de ses propres égaremens, que nous le délivrons de tous ses doutes, non-seulement des doutes réels qui tourmentent sa pensée, mais encore de ces doutes méthodiques et imaginaires dont il ne peut sortir qu'en attachant sa foi aux choses auxquelles s'attachent de même toutes les autres consciences. C'est par là enfin que nous mettons la vérité à l'abri des variations de l'erreur, sans toutefois ôter à la raison sa liberté, ni l'exercice des moyens puissans par lesquels elle éclaire et éblouit le monde, et rend la vérité triomphante.

Nous allons voir comment ces lois de notre logique s'appliquent d'elles-mêmes aux diverses sciences qui font partie de la philosophie.

CHAPITRE VIII.

DE LA MÉTAPHYSIQUE.

Il seroit long d'épuiser, et même d'effleurer toutes les questions philosophiques qui se rattachent à la métaphysique. En laissant aux esprits curieux toute liberté d'examiner et de comparer ce qui a été dit sur chacune de ces questions, dont la plupart sont si mystérieuses, la philosophie chrétienne ne doit se proposer pour objet que de poser certains principes qui servent à porter la lumière dans ces recherches, et à ramener sans cesse l'esprit humain vers la vérité, lorsqu'il s'aperçoit que sa raison ne le conduit qu'à l'incertitude. Si la métaphysique n'est point éclairée par de tels principes, elle est une science vaine et ténébreuse. Toute l'intelligence de l'homme se perd dans ses secrets, et aucun moyen ne lui reste de se reconnoître parmi des obscurités si profondes. Guidée au contraire par le flambeau du christianisme, la métaphysique devient une science pleine d'intérêt; les questions qu'elle offre à l'examen intéressent vivement l'intelligence. Ses secrets se découvrent, ses difficultés disparoissent, et la vérité se montre toujours parmi les contradictions, les rêveries et les pensées vagues des philosophes qui ne marchent appuyés que

sur leur raison. Ce que nous avons à dire sur la métaphysique se réduira à montrer cette triste condition de la philosophie qui reste impuissante à découvrir par elle-même les mystères de l'*être*, et la nécessité de soumettre ses recherches à une autorité qui rompe des nœuds qu'elle-même ne sauroit résoudre.

On distingue d'ordinaire la métaphysique générale et la métaphysique spéciale.

La métaphysique générale, ou l'ontologie, traite de l'être en général.

La métaphysique spéciale, ou pneumatologie, traite en particulier des esprits, mais principalement de Dieu, sous le nom de théodicée, et de l'âme, sous le nom de psychologie.

PREMIÈRE DIVISION.

DE L'ONTOLOGIE, OU DE L'ÊTRE EN GÉNÉRAL.

I. La métaphysique qui ne se fonde point sur Dieu ne peut donner aucune idée philosophique de l'être. — II. Moyen d'éclairer les mystères de la métaphysique. — III. Vrai principe d'une métaphysique chrétienne.

I. *La métaphysique qui ne se fonde point sur Dieu ne peut donner aucune idée philosophique de l'être.*

Il est aisé de s'égarer dans la discussion sur l'ontologie, lorsqu'on réduit la raison humaine à ses propres forces. La première question qu'on pourroit lui faire pour la jeter subitement dans des difficultés invincibles, seroit celle-ci : *Y a-t-il quelque chose?* Elle auroit beau s'agiter, et s'épuiser, et s'irriter, toujours

elle viendroit expirer sur cette question insoluble par la simple philosophie.

C'est aussi la première remarque qu'il faut présenter à ceux qui veulent pénétrer dans les recherches métaphysiques, afin qu'ils ne soient pas tentés de croire, dès leur entrée dans cette carrière pleine de mystères, que leur raison va tout expliquer, le monde, l'être, la pensée, et de s'enorgueillir ainsi de leur science, et de la faire tourner contre Dieu même, comme il arrive trop souvent. « La question pourquoi il existe quelque chose, dit un philosophe, est la plus embarrassante que la philosophie puisse se proposer, et il n'y a que la révélation qui y réponde [1]. » Et toutes les questions que peut se proposer encore la philosophie, après celle-ci, offrent les mêmes difficultés. La philosophie, en effet, ne donne la raison d'aucune chose, et il faut toujours qu'elle monte jusqu'à Dieu pour y trouver le secret des êtres.

La métaphysique, comme la logique, a ses axiomes pour appuyer la suite de ses raisonnemens; si elle veut montrer les causes des êtres, elle pose en principe, dans les écoles, ces propositions : *Ab actu ad posse valet consecutio, sed non vice versâ. Possibili posito, in actu nihil sequitur absurdi*, etc. Mais quelle que soit la vérité de ces axiomes, quelle que soit même la vérité des conséquences qu'on en déduit, on voit bien que leur certitude philosophique ne repose pas en eux-mêmes, et qu'elle suppose toujours antérieurement une raison de les adopter comme vrais, et par conséquent des vérités philosophiques qui leur soient

[1] *Pensées sur l'interprétation de la nature*, n° 58, pag. 92.

antécédentes. Que serviroit de dire, en effet, *ab actu ad posse valet consecutio*, si déjà on n'admettoit un être agissant? On suppose donc l'être pour le prouver. Chose absurde en philosophie, même lorsqu'elle se rencontre dans des axiomes dont nul ne conteste la vérité.

D'ailleurs, quelle conséquence philosophique y a-t-il à tirer de ces axiomes pour établir la vérité des êtres? Voici un philosophe ingénieux, et c'est un athlète armé contre l'athéisme[1], qui fait des livres pour montrer, non pas qu'il n'y a pas de corps, ainsi qu'on le répète dans toutes les philosophies, mais que la philosophie ne sauroit donner aucune preuve tirée uniquement d'elle-même, qu'il y ait des corps, chose tout-à-fait différente. Fénelon l'avoit déjà dit : « Rien n'est plus facile que d'embarrasser un homme de bon sens sur la vérité de son propre corps, quoiqu'il lui soit impossible d'en douter sérieusement [2]. » Quelle ressource en effet trouve-t-on contre une telle difficulté, dans les axiomes de la métaphysique? Toutes les subtilités du monde ne créeront pas, avec ces axiomes, un syllogisme où l'existence des corps, que l'on veut prouver, ne soit d'abord présupposée. Or, cette impuissance de prouver l'existence des corps par de purs argumens métaphysiques, n'est pas, comme on l'imagine dans les écoles, une chose indifférente pour l'athéisme. Quoi! l'athée, cet esprit superbe, qui se confie si témérairement à sa raison, ne peut point prouver son être par la raison! quoi! son corps, cette matière à

[1] *Berkeley.*
[2] *Lettres sur la rèligion.*

laquelle il borne son être, lui est un mystère inexplicable! Oseroit-il, après cela, ouvrir encore la bouche? Que dira-t-il? il ne peut rien affirmer de lui-même, il ne peut rien démontrer par sa raison : une seule parole l'arrête dans ses systèmes, et le plus faible de ses adversaires le réduit à l'impuissance de rien établir, pas même son existence, par la philosophie! Comment ne voit-on pas bien cette misère désespérante de l'athée; et comment, pour le confondre et l'accabler, pense-t-on encore à se mettre dans la position philosophique où il est lui-même, lorsqu'il est si facile de l'abattre, en le laissant seul et désarmé dans ce triste et abject isolement où il réduit lui-même sa raison?

La même impuissance du philosophe se fait sentir sur toutes les questions de métaphysique générale; et cette impuissance, il faut en convenir, est une grande leçon donnée à la raison humaine. La philosophie traite de l'*essence des êtres*, elle examine péniblement ce qui constitue leur nature, et si cette nature leur est tellement propre, qu'elle ne puisse pas être altérée sans que les êtres perdent leur essence. Elle examine encore les propriétés absolues et les propriétés relatives des êtres; elle examine leur possibilité, leur vérité, leur identité; elle distingue l'être créé et l'être incréé, le fini et l'infini, l'effet et la cause. Mais en toutes ces questions, qui met fin aux incertitudes et aux obscurités de la raison? La raison ne sait pas d'elle-même ce que c'est que l'être, comment donc en comprend-elle l'essence et la vérité? elle ne peut pas même démontrer par des argumens purement philosophiques l'identité de l'être. L'homme n'a en soi aucun motif philosophique d'affirmer qu'il est le même être aujour-

d'hui qu'hier, demain qu'aujourd'hui. Sait-il mieux par la raison ce que c'est que l'être créé et l'être incréé? comprend-il un être qui n'est que possible, c'est-à-dire un être qui n'est pas? Comprend-il la cause de l'être, et en comprend-il l'effet? et lorsqu'il établit ces axiomes métaphysiques : *La cause est avant l'effet, Nul effet sans cause,* est-il sûr de distinguer l'une et l'autre, et de savoir toujours philosophiquement qu'est-ce qui est cause, qu'est-ce qui est effet? Sait-il enfin ce que c'est que le fini et l'infini? La raison a-t-elle percé d'elle-même tout ce mystère? a-t-elle un moyen logique de le mettre à la portée de toutes les intelligences capables de raisonnement? Quiconque a conservé au milieu des recherches vagues et profondes de la métaphysique un peu de ce calme qui empêche l'homme de s'étourdir et de s'aveugler, avouera et publiera que tout cela est mystérieux; que toutes ces questions étonnent et confondent la raison, et que d'elle-même elle est impuissante pour les résoudre.

Quoi! n'y a-t-il donc rien de certain sur l'être? Qui l'osera dire? Il n'y a rien de certain philosophiquement sur l'être pour l'athée, ou simplement pour le philosophe qui veut expliquer l'être par sa propre raison. Mais dans nos doctrines philosophiques, l'homme n'est jamais réduit à la triste condition de vouloir trouver en soi la raison de toutes choses. Notre philosophe, ainsi que nous l'avons montré, est un homme social; il trouve sa certitude autour de lui : la raison universelle des hommes éclaire la sienne et la fortifie. C'est d'abord à l'aide de cette raison, à laquelle il participe par des croyances communes, qu'il renverse et humilie la raison particulière du philosophe téméraire

qui croit pouvoir rompre la société des intelligences, pour se livrer à son propre esprit. La logique a montré comment cette lutte devenoit toujours un triomphe pour la vérité; mais c'est peu encore. Cette manière de considérer l'homme par rapport à la société, lui crée des avantages de raisonnement contre lesquels tous les sophismes métaphysiques viennent se briser.

En effet, qu'est-ce qui manque à la raison particulière de l'homme pour appuyer ses recherches philosophiques? Un premier motif de certitude sur lequel repose toute la suite des raisonnemens. Cela a été clairement démontré jusqu'ici. Or, quel est ce premier motif de certitude qui manque à la raison qui veut tout démontrer? Évidemment c'est Dieu lui-même. Tant que Dieu n'est pas mis en tête des vérités métaphysiques, il n'y a rien qui puisse être démontré philosophiquement; l'homme tourne perpétuellement dans un cercle vicieux, sans jamais atteindre une première vérité à laquelle reste fixée la chaîne de toutes les autres vérités. Ainsi il démontre la certitude par la certitude, et l'être par la certitude de l'être, sans jamais venir à bout de montrer pourquoi il est certain que cette certitude est réelle, pourquoi même il croit qu'il est certain de quelque chose. Le philosophe qui n'est point athée fait bien tous ses efforts pour faire arriver Dieu, mais toujours par la simple raison, à la tête des démonstrations métaphysiques; car il sent qu'une fois cette première vérité posée, la certitude de toutes les autres se déroule d'elle-même. Mais l'erreur, l'irrémédiable erreur du philosophe, c'est de vouloir encore démontrer d'abord cette première vérité par sa raison; et ainsi il retombe dans ses éternelles pétitions de

principes; ainsi il met une première vérité, qui est sa raison, avant la première vérité, qui est Dieu; ainsi il reste toujours dans l'impuissance invincible de rien démontrer philosophiquement; et telle est la conséquence rigoureuse de toute philosophie qui enseigne à l'homme à chercher en lui la raison de toutes choses, et la raison même de sa certitude.

Voyez combien est différente la condition du philosophe qui ne se sépare point de la société qui lui transmet ses notions. Pour lui, Dieu se montre de toutes parts, non pas comme une vérité philosophique démontrée premièrement par la raison, mais comme un être qui remplit le monde, comme une vérité universelle, comme une lumière qui est manifestée à toute intelligence venant au monde, et dont nul ne peut s'empêcher de voir l'éblouissante clarté. Or, l'homme social qui commence par croire, et non point par raisonner, ayant une fois reçu par la foi cette première vérité de l'être de Dieu, y trouve naturellement le moyen d'éclairer toutes les questions de la métaphysique; sa raison n'a plus de mystère à redouter, tout se découvre, et la certitude philosophique commence à ce point fixe, que l'homme trouve hors de sa raison. Chose merveilleuse! la raison commence par s'abaisser, mais c'est pour s'élever ensuite; elle n'est même la raison que parce qu'elle se soumet; dès qu'elle est rebelle, elle devient incertaine; elle s'égare dans ses recherches, elle abandonne les notions communes aux autres intelligences, c'est-à-dire elle rompt leur société, et elle expire dans ses doutes et dans sa solitude.

II. *Moyen d'éclairer les mystères de la métaphysique.*

Nous disons que Dieu étant une fois mis en tête des vérités, tout l'être s'explique. Alors la raison, pour la première fois, peut savoir ce que c'est qu'*être* et n'*être* pas; ce que c'est que cause et effet, infini et fini, puissance et action de l'être; alors, pour la première fois, les axiomes de la métaphysique reçoivent une certitude philosophique, et leurs conséquences se montrent avec une vérité de logique qu'aucune raison ne peut plus renverser. Le philosophe dit peut-être : Vous supposez Dieu; donc toute la suite de vos raisonnemens tombe avec cette supposition. Nous supposons Dieu, comme nous supposons le soleil. Est-ce là une supposition? Dieu est le soleil des intelligences; le philosophe dit-il que l'homme qui jouit de la lumière céleste auroit besoin d'une raison philosophique pour affirmer qu'il en jouit en effet? Le monde voit le soleil se lever chaque matin à l'aurore, et se coucher le soir pour faire place aux nuits. Faut-il au monde des démonstrations pour s'assurer de cette marche toujours nouvelle et toujours la même? Le monde voit aussi de toutes parts la lumière d'une intelligence suprême, qui éclaire tous les êtres pensans. Le monde pourroit-il ne pas voir cette clarté resplendissante? Et quand il fermeroit les yeux de sa raison, ne sauroit-il pas encore malgré lui que toutes les raisons en sont éblouies? Or, que l'on ne considère d'abord, si l'on veut, l'existence de ce soleil intellectuel que comme un fait universel que des démonstrations logiques peuvent ensuite fortifier dans la pensée de l'homme, toujours

est-il manifeste que Dieu, connu à l'homme par cette première et solennelle proclamation de toutes les intelligences, et placé ainsi à la tête de toutes les vérités philosophiques, est le premier point fixe auquel reste attachée la chaîne de ces vérités.

Voici donc comment la philosophie chrétienne, c'est-à-dire la vraie philosophie, développe hardiment son système métaphysique, à l'aide de ce premier principe, sans craindre d'être jamais arrêtée dans sa marche, et d'être jetée dans les incertitudes de la philosophie qui cherche en soi un premier principe semblable, et un fondement semblable de certitude. Dieu, d'abord, lui est révélé tout entier; et voici comment elle le voit apparoître avec sa lumière dans le monde intellectuel.

« De toute éternité Dieu est, Dieu est parfait, Dieu est heureux, Dieu est un. L'impie demande : Pourquoi Dieu est-il? Je lui réponds : Pourquoi Dieu ne seroit-il pas? est-ce à cause qu'il est parfait, et la perfection est-elle un obstacle à l'être? Erreur insensée! au contraire, la perfection est la raison d'être. Pourquoi l'imparfait seroit-il, et le parfait ne seroit-il pas? c'est-à-dire, pourquoi ce qui tient plus du néant seroit-il, et que ce qui n'en tient rien du tout ne seroit-il pas? Qu'appelle-t-on parfait? Un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait? Un être à qui quelque chose manque. Pourquoi l'être à qui rien ne manque ne seroit-il pas, plutôt que l'être à qui quelque chose manque? D'où vient que quelque chose est, et qu'il ne se peut pas faire que le rien soit, si ce n'est parce que l'être vaut mieux que le rien, et que le rien ne peut pas prévaloir sur l'être, ni empêcher l'être d'être?

Mais, par la même raison, l'imparfait ne peut valoir mieux que le parfait, ni être plutôt que lui, ni l'empêcher d'être. Qui peut donc empêcher que Dieu ne soit; et pourquoi le néant de Dieu, que *l'impie veut imaginer dans son cœur insensé* [1], pourquoi, dis-je, ce néant de Dieu l'emporteroit-il sur l'être de Dieu : vaut-il mieux que Dieu ne soit pas que d'être [2] ?..... On dit : Le parfait n'est pas; le parfait n'est qu'une idée de notre esprit, qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudroit faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi, et dans nos idées; et que l'imparfait en toutes façons n'est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive. Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit? Mon âme, n'entends-tu pas que tu as une raison, mais imparfaite, puisqu'elle ignore, qu'elle doute, qu'elle erre, et qu'elle se trompe? Mais comment entends-tu l'erreur, si ce n'est comme privation de la vérité; et comment le doute ou l'obscurité, si ce n'est comme privation de l'intelligence et de la lumière; ou comment enfin l'ignorance, si ce n'est comme privation du savoir parfait? comment dans la volonté, le déréglement et le vice, si ce n'est comme privation de la règle, de la droiture et de la vertu? Il y a donc primitivement une intelligence, une

[1] Pl., XIII, 1.
[2] Bossuet, Ire *Élévation sur les mystères*.

science certaine, une vérité, une inflexibilité dans le bien, une règle, un ordre, avant qu'il y ait une déchéance de toutes ces choses; en un mot, il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout déréglement, il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui, ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir ni défaillir. Voilà donc un être parfait; voilà Dieu, nature parfaite et heureuse. Le reste est incompréhensible, et nous ne pouvons même pas comprendre jusqu'où il est parfait et heureux; pas même jusqu'à quel point il est incompréhensible[1]. »

III. *Vrai principe d'une métaphysique chrétienne.*

C'est ainsi que la métaphysique chrétienne explique Dieu, cette vérité première qui resplendit dans la société des intelligences. On le voit; par cette première explication, elle dissipe déjà les obscurités qui environnent *l'être* et les questions ordinaires de l'ontologie. Ecoutons-la encore :

« *Je suis celui qui suis : celui qui est m'envoie à vous.*. C'est ainsi que Dieu se définit lui-même; c'est-à-dire que Dieu est celui en qui le non-être n'a pas de lieu; qui, par conséquent, est toujours, et toujours le même; par conséquent, immuable; par conséquent, éternel; tous termes qui ne sont qu'une explication de celui-ci : *Je suis celui qui est.* Et c'est Dieu qui donne lui-même cette explication par la bouche de Malachie, lorsqu'il dit chez ce prophète : *Je suis le Seigneur, et je ne change pas.*

[1] Bossuet, IIe *Elév.*

»Dieu est donc une intelligence qui ne peut ni rien ignorer, ni douter de rien, ni rien apprendre, ni perdre, ni acquérir aucune perfection ; car tout cela tient du non-être. Or, Dieu est celui qui est, celui qui est par essence. Comment donc peut-on penser que celui qui est ne soit pas, ou que l'idée qui comprend tout l'être ne soit pas réelle, ou que pendant qu'on voit que l'imparfait est, on puisse dire, on puisse penser, en entendant ce qu'on pense, que le parfait ne soit pas[1] ? »

Par cette sublime doctrine *l'être* est donc tout-à-fait compris. C'est Dieu qui donne l'idée de l'être. Suivons toujours le développement de cette métaphysique, et marchons sous la conduite des grands esprits qui ont su en faire la règle de leurs pensées. Nous avons appris à connoître *l'être*, nous apprendrons à connoître son essence, sa vérité, sa possibilité, etc., et tous les attributs que la métaphysique vulgaire cherche si péniblement à expliquer. C'est Fénelon qui va à son tour devenir notre guide.

« L'être infiniment parfait est un, simple, sans composition : donc il n'est pas des êtres infinis, mais un être simple qui est infiniment être. Tout infini divisible est impossible : donc l'infini dont nous avons l'idée est simple ; donc, il est infini par une totalité d'être qui n'est pas collective, mais intensive...... Il est plus parfait de pouvoir produire quelque chose de distingué de soi, que de ne le pouvoir pas. Il y a une distance infinie du néant à l'être ; faire passer quelque chose de l'un à l'autre ne peut être qu'une action infinie : donc il y a une distance infinie entre un être

[1] Bossuet, III[e] *Elév.*

fécond et un être stérile; donc tout être qui est stérile n'est point infini; donc l'infini est fécond, c'est-à-dire puissant, pour faire exister ce qui n'étoit pas. Il peut produire quelque chose, puisqu'il est infini; il ne peut produire l'infini, puisque l'infini est lui-même, et il ne peut se produire soi-même, puisqu'il est déjà: donc il ne peut rien produire que de borné, c'est-à-dire imparfait. Ce qu'il peut produire ayant des degrés de possibilité et de perfection qui remontent à l'infini, aucun de ces degrés n'est infini. C'est le bien, car c'est l'être; mais c'est le bien imparfait, car c'est l'être borné.

» Toutes les différences qu'on nomme essentielles ne sont que des degrés de l'être, qui sont indivisibles dans l'unité souveraine, et qu'elle peut diviser hors d'elle à l'infini dans la production des êtres bornés et subalternes. L'être infini n'ayant aucune borne en aucun sens, il ne peut avoir en aucun sens ni degré ni différence, soit essentielle ou accidentelle, ni manière précise d'être, ni modification..... Donc, il est absurde de dire que ce qu'on nomme communément les substances créées ne soient que des modifications de l'être. L'infini ne seroit plus tel, s'il avoit un seul instant quelque modification : ..... donc les créatures ne sont pas des modifications d'une même substance; donc elles sont de vraies substances réellement distinguées les unes des autres, qui subsistent et qui sont diversement modifiées indépendamment les unes des autres, en sorte qu'un corps se meut, pendant que l'autre est en repos; et qu'un esprit voit la vérité, veut le bien, pendant que l'autre se trompe et aime ce qui est mauvais: ... donc il y a des êtres qui sont moins les uns que les autres. L'être

de telles dans la nature; et je suis assuré de n'en avoir jamais ni tracé ni vu de parfaites. Je n'ai pas besoin non plus de songer qu'il y ait quelques mouvemens dans le monde, pour entendre la nature du mouvement même, ou celle des lignes que chaque mouvement décrit, les suites de ce mouvement et les proportions selon lesquelles il augmente et diminue dans les graves et les choses jetées. Dès que l'idée de ces choses s'est une fois réveillée dans mon esprit, je connois que, soit qu'elles soient ou qu'elles ne soient pas actuellement, c'est ainsi qu'elles doivent être, et qu'il est impossible qu'elles soient d'une autre nature, ou se fassent d'une autre façon.

» Et pour venir à quelque chose qui nous touche de plus près, j'entends, par ces principes de vérité éternelle, que quand aucun autre être que l'homme, et moi-même, ne serions pas actuellement; quand Dieu auroit résolu de n'en créer aucun autre, le devoir essentiel de l'homme, dès là qu'il est capable de raisonner et de vivre selon la raison, est de chercher son auteur, de peur de lui manquer de reconnoissance, si, faute de le chercher, il l'ignoroit.

» Toutes ces vérités et toutes celles que j'en déduis par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps : en quelque temps que je mette un entendement humain, il les connoîtra; mais en les connoissant il les trouvera vérités; il ne les fera pas telles; car ce ne sont pas nos connoissances qui font leurs objets, elles les supposent. Ainsi ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain : et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire

tout ce que je vois dans la nature, seroit détruit, excepté moi, ces règles se conserveroient dans ma pensée, et je verrois clairement qu'elles seroient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serois détruit, et quand il n'y auroit personne qui fût capable de les comprendre.

» Si je cherche maintenant où, en quel sujet elles subsistent éternelles et immuables, comme elles sont, je suis obligé d'avouer un être où la vérité est éternellement subsistante, et où elle est toujours entendue; et cet être doit être la vérité même, et doit être toute vérité; et c'est de lui que la vérité dérive dans tout ce qui est, et ce qui s'entend hors de lui.

» C'est donc en lui, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, c'est en lui, dis-je, que je vois ces vérités éternelles; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité, et recevoir ses lumières.

» Cet objet éternel, c'est Dieu, éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même. Et, en effet, parmi ces vérités éternelles que je connois, une des plus certaines est celle-ci, qu'il y a quelque chose au monde qui existe d'elle-même, par conséquent qui est éternelle et immuable.

» Qu'il y ait un seul moment où rien ne soit, éternellement rien ne sera. Ainsi le néant sera à jamais toute vérité, et rien ne sera vrai que le néant; chose absurde et contradictoire.

» Il y a donc nécessairement quelque chose qui est avant tous les temps et de toute éternité, et c'est dans cet éternel que ces vérités éternelles subsistent.

» C'est là aussi que je les vois. Tous les autres hommes

les voient comme moi, ces vérités éternelles; et tous, nous les voyons toujours les mêmes, et nous les voyons être devant nous; car nous avons commencé, et nous le savons; et nous savons que ces vérités ont toujours été.

» Ainsi nous les voyons dans une lumière supérieure à nous-mêmes, et c'est dans cette lumière supérieure que nous voyons aussi si nous faisons bien ou mal, c'est-à-dire si nous agissons ou non selon les principes constitutifs de notre être.

» Là donc nous voyons, avec toutes les autres vérités, les règles invariables de nos mœurs; et nous voyons qu'il y a des choses d'un devoir indispensable, et que dans celles qui sont naturellement indifférentes, le vrai devoir est de s'accommoder au plus grand bien de la société humaine.

» Ainsi, un homme de bien laisse régler l'ordre des successions et de la police aux lois civiles, comme il laisse régler le langage et la forme des habits à la coutume; mais il écoute en lui-même une loi inviolable qui lui dit qu'il ne faut faire tort à personne, et qu'il vaut mieux qu'on nous en fasse, que d'en faire à qui que ce soit.

» En ces règles invariables, un sujet qui se sent partie d'un État, voit qu'il doit l'obéissance au prince qui est chargé de la conduite de tout; autrement la paix du monde seroit renversée : et un prince y voit aussi qu'il gouverne mal, s'il regarde ses plaisirs et ses passions plutôt que la raison et le bien des peuples qui lui sont commis.

» L'homme qui voit ces vérités, par ces vérités se juge lui-même, et se condamne quand il s'en écarte :

ou plutôt ce sont ces vérités qui le jugent, puisque ce ne sont pas elles qui s'accommodent aux jugemens humains, mais les jugemens humains qui s'accommodent à elles.

» Et l'homme juge droitement, lorsque, sentant ses jugemens variables de leur nature, il leur donne pour règle ces vérités éternelles.

» Ces vérités éternelles, que tout entendement aperçoit toujours les mêmes, par lesquelles tout entendement est réglé, sont quelque chose de Dieu, ou plutôt sont Dieu même.

» Car toutes ces vérités éternelles ne sont au fond qu'une seule vérité. En effet, je m'aperçois en raisonnant que ces vérités sont suivies; la même vérité qui me fait voir que les mouvemens ont certaines règles, me fait voir que les actions de ma volonté doivent aussi avoir les leurs; et je vois ces deux vérités dans cette vérité commune, qui me dit que tout a sa loi, que tout a son ordre : ainsi, la vérité est une de soi; qui la connoît en partie en voit plusieurs; qui les verroit parfaitement, n'en verroit qu'une, et il faut nécessairement que la vérité soit quelque part très-parfaitement entendue, et l'homme en est à lui-même une preuve indubitable; car soit qu'il se considère lui-même, ou qu'il étende sa vue sur tous les êtres qui l'environnent, il voit tout soumis à des lois certaines et aux règles immuables de la vérité; il voit qu'il entend ces lois, du moins en partie, lui qui n'a fait ni lui-même ni aucune autre partie de l'univers, quelque petite qu'elle soit; il voit bien que rien n'auroit été fait, si ces lois n'étoient ailleurs parfaitement entendues; et il voit qu'il faut reconnoître une sagesse

éternelle, où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive.

« Car il est absurde qu'il y ait tant de suite dans les vérités, tant de proportions dans les choses, tant d'économie dans leur assemblage, c'est-à-dire dans le monde, et que cette suite, cette proportion, cette économie, ne soit nulle part bien entendue : et l'homme, qui n'a rien fait, la connoissant véritablement, quoique non pas pleinement, doit juger qu'il y a quelqu'un qui la connoît dans sa perfection, et que ce sera celui-là même qui aura tout fait [1]. »

Tels sont les enseignemens sublimes de la métaphysique chrétienne. Que la métaphysique des philosophes impies apporte donc en comparaison de ces idées si simples, ses recherches obscures, et son idéologie rêveuse. Hors de l'idée de Dieu, tout est inexplicable, je l'ai déjà dit, et cela est sensible pour quiconque entend véritablement les questions sur l'être. Tout est profondément mystérieux, l'être et le néant, le fini et l'infini de l'être, sa vérité, son essence, son identité, l'être créé et l'être non créé; les rapports de l'un et de l'autre, et surtout l'éternelle vérité de ses rapports. Et dans cette obscurité qui environne la métaphysique, la raison superbe cherche vainement à s'éclairer elle-même par sa lumière; elle-même ne se comprend pas, et son être lui est un mystère comme tout le reste. Si elle nie Dieu, tout la confond; il faut qu'elle se nie elle-même. Qu'elle s'abaisse donc enfin, cette rebelle; qu'elle tombe devant Dieu, et qu'elle apprenne que par cette humiliation elle s'élève, et que sa force est dans sa soumission.

[1] *Connoissance*, etc., chap. IV, 5.

J'ai laissé parler de beaux génies pour faire entendre les vérités de la métaphysique générale, nous allons maintenant taiter des questions particulières où nos doctrines s'appliqueront d'une manière encore plus facile et plus sensible.

DEUXIÈME DIVISION.

PNEUMATOLOGIE.

§ I. THÉODICÉE.

I. Dieu connu avant d'être démontré. La première démonstration de Dieu, c'est que sans lui rien ne peut être démontré. — II. Comment la philosophie fait servir ses raisonnemens à confirmer la croyance de Dieu. Le consentement des peuples, première preuve de l'existence de Dieu. — III. Y a-t-il, peut-il y avoir des peuples athées? — IV. Autres preuves morales de l'existence de Dieu. — V. Preuves physiques de l'existence de Dieu. — VI. Des preuves métaphysiques. — VII. Toutes les démonstrations reposent, en dernière analyse, sur la foi et la tradition.

I. *Dieu connu avant d'être démontré. La première démonstration de Dieu, c'est que sans lui rien ne peut être démontré.*

Nous avons dit, en traitant de la méthode, que bien que la vérité soit connue à l'homme par un moyen commun à toutes les intelligences, et qui n'est pas le moyen de la philosophie, l'homme trouve néanmoins en soi des raisons de s'attacher davantage à la vérité qui lui est transmise, et que la philosophie sert alors à rendre la vérité plus manifeste, et la possession de la vérité plus satisfaisante à l'esprit. Donc,

la métaphysique chrétienne a aussi ses démonstrations pour appuyer, si cela est nécessaire, la première vérité par laquelle elle fait reposer la certitude de ses notions. Mais montrons dans quel sens elle entend ses démonstrations, et développons la suite de ses idées, et l'ordre de ses preuves. Elle distingue trois sortes de preuves de l'existence de Dieu : les preuves logiques ou morales, les preuves physiques et les preuves métaphysiques.

Il est démontré que toutes les notions de l'homme sont transmises par la société; que c'est par la société que la raison de l'homme est développée, et que sans la société l'homme n'auroit point d'idées. Il est démontré, par conséquent, que la notion de Dieu, comme toutes les autres notions, est conservée uniquement par la tradition, et que l'homme la reçoit comme une révélation qui lui vient du dehors, et non point comme une découverte qui soit propre à sa raison.

Cela étant ainsi, il résulte que l'homme, pour arriver au développement de sa raison, commence par la soumettre à la raison déjà développée des autres hommes; c'est-à-dire qu'il commence par croire, et non par raisonner.

Il est de plus démontré que lorsque l'homme est parvenu par ce moyen à développer complètement son intelligence, il est contraint de la soumettre même alors à l'intelligence d'autrui, toutes les fois qu'il veut s'en servir pour faire par lui-même des recherches nouvelles, ou pour s'assurer philosophiquement de la vérité qui lui est connue.

D'où il suit que la certitude de toutes les démonstrations philosophiques repose toujours sur l'univer-

selle croyance de la société, que l'homme ne peut rien démontrer de lui-même, c'est-à-dire de lui seul, et enfin que la foi, par où l'intelligence commence à se développer, est aussi le principe par où s'achève la certitude des connoissances.

L'homme croit Dieu comme une vérité qui remplit le monde tout entier, et qui lui est démontrée avant qu'il ait pu sentir le moindre besoin de la démontrer. Mais il arrive à un moment où sa raison curieuse veut démontrer toutes choses, et la voilà qui veut aussi démontrer Dieu. C'est à ce moment que la métaphysique suit les efforts de l'intelligence, et recueille les raisonnemens par lesquels elle semble vouloir arriver d'elle-même à une notion antérieure à tous les raisonnemens.

Or, il est remarquable que le premier aveu qui échappe à la philosophie, c'est que Dieu ne peut être démontré *à priori* [1]. Et en effet, si on conçoit Dieu, comme l'être par excellence, il est bien évident qu'on ne peut partir d'aucun principe antérieur pour démontrer l'être antérieur à tous les êtres. Tous les argumens philosophiques manquent donc d'un premier fondement. Qu'est-ce à dire? L'existence de Dieu est-elle douteuse, parce que la philosophie humaine ne trouve pas en soi un premier principe pour la démontrer? Peut-être on expose les raisons faibles à tirer cette horrible conséquence, en leur faisant entendre que rien ne doit être cru que ce qui est démontré par un premier principe, démontré lui-même : et voilà aussi le grand vice de la philosophie vulgaire. Nous

[1] Voyez la *Philosophie de Lyon*.

raisonnons plus sûrement, nous qui soumettons la raison à la foi, et qui démontrons que sans cela rien ne peut être démontré.

La première démonstration, en effet, que nous donnons de l'existence de Dieu, c'est que, sans cette vérité posée en tête de la philosophie, toute la raison de l'homme se trouble et se confond, que rien n'est certain, que l'homme même n'est pas sûr philosophiquement de son être, ni de la verité de ses convictions, ni de ce qu'il appelle son sens intime, ni de ses relations avec ses semblables, ni de leurs témoignages, ni de ses réflexions.

N'est-ce pas, je le demande, un profond sujet d'étonnement pour le philosophe, que de sentir en soi-même cette impuissance invincible de rien affirmer, par raison démonstrative, du moment où Dieu n'est pas le premier principe auquel s'attachent les démonstrations? Que l'athée fasse des systèmes, qu'il se confie à son génie pour se passer d'un premier être; qu'il crée des raisons pour expliquer le monde; toujours je l'arrêterai à son début, et je le ferai tomber dans un abîme par un seul mot. Etes-vous? Suis-je? Le monde est-il? Vos travaux ne sont-ils pas un songe? Vos paroles, une illusion? Tout le confondra. Qu'il ouvre la bouche pour m'adresser quelques paroles; il n'a pas même ce droit, car il ne sait pas si je l'entends, ni s'il ne dit pas autre chose que ce qu'il veut dire. Il n'a aucune raison philosophique de parler au monde; le monde parle peut-être une autre langue que lui? Qu'en sait-il? tous mes doutes doivent le troubler, l'irriter; il me fuira, il s'écriera qu'il ne peut parler à un insensé! Philosophe misérable! il n'a pas même de

quoi confondre ce qu'il regarde comme une folie, et la raison lui manque contre les doutes d'un homme en délire.

Mais, dit-on toujours, si la philosophie ordinaire ne peut pas démontrer Dieu *à priori*, vous n'avez pas davantage cette ressource contre l'athéisme; et l'athée que vous confondez en lui montrant qu'il ne peut rien démontrer, n'a-t-il pas le droit de vous demander par quel moyen vous entendez démontrer quelque chose ?

Certes, il faut en convenir, je serois grossièrement inconséquent avec moi-même, si, après avoir fait sentir l'impuissance où tombe le philosophe qui veut tout démontrer uniquement par sa raison, je me jetois de moi-même dans cette extrémité, et que je voulusse, à mon tour, prouver par un premier principe l'être de Dieu, d'où dérive, suivant mes démonstrations, la vérité de tous les principes.

Encore une fois, je reçois la croyance de Dieu de la société, avec toutes les autres notions qui constituent ce que j'appelle ma raison. Je crois premièrement Dieu; mais je ne le démontre pas; seulement je démontre que cette croyance est le fondement de toute certitude, ce qui est rigoureusement une sorte de démonstration de Dieu même. La foi donc est le premier fondement de ma philosophie, comme elle est le premier fondement sur lequel repose tout le développement de mon être intellectuel. Il n'y a point en cela de système philosophique. C'est la nature même de mon être de ne pouvoir se développer que par ce moyen. En naissant dans la société, je trouve en elle ma force et ma vie. Je vis parce que j'ai commencé

par croire à la société; et je ne parle pas seulement de la vie du corps, mais aussi de la vie de l'intelligence.

Telles sont les conditions rigoureuses de mon existence, c'est par la foi que je suis conservé, et c'est pour cela que ma foi est éminemment conforme à la raison; non point qu'elle soit raisonneuse, mais parce qu'elle est conforme aux lois de ma nature; lois qui m'assujétissent à la société intelligente, à laquelle je ne saurois plus appartenir si je lui étois rebelle.

Or, la société commençant par me révéler Dieu, et cette croyance étant une fois imprimée dans mon esprit, je ne suis plus exposé à tomber dans le cercle éternellement vicieux de la philosophie, lorsque je fais dépendre de cette première notion la vérité philosophique de toutes les autres. Le premier fondement de ma philosophie n'est point une vérité démontrée par ma raison, mais une vérité crue sur un témoignage imposant, et auquel tout homme venant au monde est soumis, quoi qu'il fasse, je veux dire le témoignage de la société.

II. *Comment la philosophie fait servir ses raisonnemens à confirmer la croyance de Dieu. Le consentement des peuples, première preuve de l'existence de Dieu.*

Après donc que j'ai trouvé dans ma foi en Dieu un premier moyen philosophique de démontrer son existence, il m'est permis de voir si le moyen par lequel je suis arrivé à cette foi n'en est pas aussi une haute démonstration. Certes, ainsi que je l'ai dit lorsqu'il a été question de l'universalité des traditions humaines,

c'est d'abord un spectacle singulièrement imposant pour la raison, que celui de toutes les générations de la terre qui, de concert, se lèvent de leurs tombeaux pour attester Dieu. Quel magnifique témoignage! quelle sublime autorité! Comprend-on que cette immense multitude d'intelligences aient pu, en des lieux et en des temps divers, concevoir également un être qui ne seroit pas? Mais qui d'entre tous les hommes jeta le premier cette idée dans la société? Qui le premier imagina l'infini? Qui le premier créa dans son esprit cet être que nul esprit ne peut comprendre, même alors qu'il lui est révélé? Et entre toutes les nations réunies en sociétés, d'où vient qu'il n'en paroît aucune qui se soit affranchie de cette vaste erreur? D'où vient que l'athéisme, avec ce qu'il a de séduisant pour les passions, est odieux à toute la terre? D'où vient qu'il se cache honteusement dans les solitudes? D'où vient que son apparition dans le monde fait tressaillir d'horreur toutes les consciences? Il dit pourtant aux criminels, aux ambitieux, aux tyrans, aux voluptueux, aux hypocrites, aux ingrats, c'est-à-dire, hélas! à la plus grande partie de la race humaine, de vivre en sécurité; il leur promet la paix et la jouissance de leurs crimes et de leurs bassesses. D'où vient donc qu'ils frémissent à son aspect? D'où vient qu'ils repoussent avec terreur ses espérances? Comment s'expliquera ce prodige, sinon par l'éclatante lumière que jette au fond de tous les cœurs l'universel assentiment des sociétés? On ne suppose pas un seul moment que le monde tout entier puisse se tromper dans une croyance qui brille à sa première origine, et qui se perpétue dans toute la suite de sa durée. Ce témoignage constant conserve en effet

une autorité qui triomphe des vœux secrets des impies et des pervers ; et quels que soient les sophismes par lesquels la raison de l'homme parvient quelquefois à s'étourdir elle-même, elle n'en reste pas moins étonnée de se trouver seule en présence de la raison universelle du genre humain, et dans la nécessité périlleuse de décider que c'est elle seule, et non le genre humain, qui possède la vérité.

L'homme donc qui reçoit la notion de Dieu du témoignage universel des hommes trouve dans ce témoignage même une magnifique démonstration de cette vérité. C'est pour lui comme la voix de la nature qui proclame perpétuellement son créateur. Que cette voix cesse de se faire entendre, et la nature devient muette, et elle n'est plus qu'un spectacle inanimé pour l'intelligence.

Ainsi le moyen qui me conduit naturellement à la croyance de Dieu, est lui-même une preuve manifeste de son existence. Et remarquons que cette preuve logique est d'autant plus rigoureuse, que c'est le fondement de toute la logique, ainsi que nous l'avons démontré ; car la raison de l'homme est impuissante à établir aucune démonstration philosophique, si elle ne la fait reposer sur l'universel assentiment des hommes. Chose merveilleuse ! le témoignage de la société qui me révèle Dieu comme une notion traditionnelle n'est pas seulement une autorité imposante qui domine malgré moi ma raison, il est à la fois le principe sur lequel ma raison s'appuie pour démontrer les choses qu'elle croit pouvoir fortifier à son tour par sa propre autorité. Combien donc ce témoignage doit me paroître vénérable et sacré ! Je lui dois à la fois

mes connoissances et la démonstration philosophique de la vérité de mes connoissances.

Tous les philosophes de la terre ont senti ce qu'il y a d'autorité dans le consentement universel des hommes à croire et à adorer Dieu, quoique tous n'aient pas interprété de la même manière ce magnifique suffrage de l'univers. Plusieurs, en effet, en ont conclu uniquement que l'idée de Dieu étoit profondément empreinte dans la conscience de l'homme, sans voir assez comment elle y étoit développée, et sans comprendre que l'homme réduit à lui-même n'auroit jamais joui de cette notion sublime, quelque rapport qui existe entre elle et la nature de son être. Aussi les impies ont cru triompher en cherchant de toutes parts des exemples d'athéisme, non-seulement parmi les hommes élevés dans une vie purement animale, mais encore parmi quelques peuplades inconnues. Ces misérables efforts de l'impiété se brisent devant la philosophie qui explique les croyances humaines par la tradition; car, ainsi que nous l'avons dit, l'homme n'a de notions véritables que celles qui lui sont transmises, il n'a même la notion de Dieu que par ce moyen commun de connoître. Qu'on remarque que cette seule observation de fait nous fait monter subitement jusqu'à la révélation de Dieu par lui-même; et qu'ainsi c'est Dieu qui tient le premier anneau de la chaîne de nos connoissances. Ainsi l'ignorance de l'homme à qui la tradition n'a pas parlé, s'explique d'elle-même, et, loin d'être une objection contre la croyance universelle de Dieu, elle ne fait que confirmer que cette croyance est traditionnelle. Ensuite la question de savoir si la tradition enseigne à tous les hommes qu'il y a un Dieu, devient seulement

une question de fait, qui est résolue, non point par des discussions métaphysiques, mais par les simples monumens de l'histoire. Parcourez la terre, disons-nous à l'athée, interrogez les nations, consultez leurs souvenirs, entendez les générations antiques; de toutes parts une voix solennelle et retentissante atteste la croyance de Dieu. Vous découvrez, dites-vous, quelques régions lointaines où cette croyance n'est pas parvenue. Nous pourrions vous plaindre de chercher des autorités parmi des peuplades sauvages, et de repousser le témoignage des nations savantes, pour entendre la voix incertaine de quelques barbares qui peuvent à peine vous rendre compte de leur ignorance. Mais triomphez, triomphez de cette autorité si nouvelle de la barbarie. Vous avez trouvé des déserts où Dieu, dites-vous, n'est pas adoré. Faites de ces déserts de vastes royaumes, exagérez vos fictions, créez un monde d'intelligences incultes et grossières, qui partagent avec vous la haute doctrine de l'athéisme : après cela, que conclurez-vous, sinon que l'homme n'invente pas Dieu; sinon que cette croyance n'est pas le fruit des recherches humaines, ni l'effet de la terreur, ni le produit d'une imagination égarée, ni le résultat de l'ignorance? Et c'est précisément ce que nous disons, lorsque nous montrons que c'est uniquement la tradition qui la perpétue, et que s'il y a des peuples qui ne croient pas en Dieu, c'est qu'ils sont tombés à un tel point de dégradation, que la tradition même, le moyen le plus facile et le plus commun de connoître, ne peut plus descendre jusqu'à eux. Et voilà comment, dans nos doctrines si simples, l'objection tirée de l'exemple de quelques peuplades athées de-

vient elle-même une haute démonstration de l'existence de Dieu; et voilà comment la vérité resplendit davantage à côté des tristes ténèbres dont on s'efforce de la couvrir.

III. *Y a-t-il, peut-il y avoir des peuples athées?*

Mais est-il bien vrai qu'il y ait des peuples athées? Et n'est-ce pas ici une grossière imposture de l'impiété, qui, se mentant à elle-même lorsqu'elle renie Dieu, ose aussi mentir à l'univers en lui présentant l'autorité de quelques sociétés dégradées qui l'auroient renié comme elle? On a cru trop facilement aux paroles téméraires des impies ou des Sceptiques[1], et il a suffi d'un examen sérieux pour voir clairement qu'il n'est aucune des peuplades qu'ils avoient citées où quelque trace de la notion de Dieu n'ait été perpétuée par la tradition. D'ailleurs, ce n'est pas encore là ce qui paroît le plus important à examiner dans la question de l'athéisme. Y a-t-il des peuples athées? peut-il y en avoir? l'athéisme même est-il possible? Il faut entendre cette question dans toute sa profondeur.

L'homme corrompu dit au fond du cœur : Dieu n'est pas; nous le savons. C'est-à-dire il fait un effort violent pour détruire, autant qu'il est en lui, ce maître suprême des intelligences, ce vengeur formidable du crime, cette lumière éclatante qui pénètre au fond des consciences. Voilà l'athéisme possible à l'homme, athéisme furieux et aveugle qui nie Dieu, et qui toutefois ne peut s'empêcher de le connoître; mais ce

[1] *Lamothe le Vayer*, par exemple.

n'est point là le vrai athéisme. L'athée que je demande, c'est un athée qui ignore complètement Dieu, ou du moins un athée qui, après avoir reçu la notion de Dieu, soit parvenu par un moyen quelconque à l'étouffer dans son esprit. C'est peu. Je demande un athée qui, non-seulement ignore Dieu, mais encore qui méconnoisse les notions morales qui découlent rigoureusement de cette idée. Il faut faire un effort d'esprit pour bien comprendre ce degré d'athéisme; car, élevé dans une société qui croit Dieu, qui l'adore, qui publie sa puissance et sa justice, qui le montre aux méchans pour les effrayer, aux bons pour les encourager, l'athée que nous pouvons quelquefois rencontrer sous nos pas emprunte évidemment à cette société cette multitude d'idées, d'habitudes, d'impressions, et, si l'on veut, de préjugés qui tiennent à la foi en Dieu. Il n'est donc point véritablement athée. Il a beau s'écrier : Dieu n'est pas; c'est un délire de sa raison, mais ce n'est pas assez. Qu'il renonce à la fois à tout ce qu'il doit à la société *théiste* qui l'a nourri de ses idées; qu'il se dépouille des notions qu'elle lui a données sur l'homme, la probité, la pudeur, le dévoûment à ses semblables, la fidélité : et s'il a vécu dans une société chrétienne, qu'il se hâte surtout de chasser loin de lui les enseignemens qu'il en a reçus sur la charité, sur la pauvreté, sur l'abnégation, sur l'esprit de miséricorde et de pardon, sur le sacrifice de soi-même; c'est-à-dire, qu'en se faisant athée, il devienne égoïste, indifférent aux maux de l'humanité, ami de la vengeance, livré aux passions et aux voluptés : je ne dis pas qu'il devienne perfide et criminel, qu'il attente violemment à la pudeur, qu'il viole la foi donnée. Non; laissons-le

sous l'empire des lois humaines, et que la terreur des échafauds lui serve encore de frein. Mais qu'il soit uniquement rempli de lui-même; qu'il ne voie dans le monde que ses plaisirs et son intérêt; qu'il sacrifie tout à soi; qu'il soit cupide, ingrat, dévoré d'ambition et de haine; qu'il se précipite dans les plaisirs honteux; qu'il ne connoisse point l'infamie; qu'il vive pour lui seul. C'est trop peu dire encore : qu'il se dégage enfin de tous les devoirs sociaux qui lient les hommes entre eux, et que la société fait reposer sur la croyance d'un Dieu, seule autorité qui ait le droit de demander à chaque homme le sacrifice de soi-même dans l'intérêt universel de ses semblables. Peut-être l'homme ainsi dépouillé de toutes les notions qu'il doit à une société qui croit en Dieu nous donneroit-il alors le vrai spectacle d'un athée complet. Mais plutôt ne nous offriroit-il pas l'image d'un monstre. Et comment supposer une société entière uniquement composée d'hommes qui seroient ainsi parvenus à se dépouiller de toutes les idées qui se rattachent à celle de Dieu, sans être saisis d'une sorte d'effroi? Quoi! on imagine qu'une multitude d'êtres remplis de leurs passions personnelles, avides de leurs propres jouissances, et étrangers à toute pensée d'un ordre surnaturel, pourroient vivre sous des lois quelconques, sans offrir l'aspect du désordre et de la violence? Les philosophes ont dit que la probité et la pudeur pouvoient se rencontrer dans le cœur d'un athée, et ils ont cité des hommes qui avoient offert ce mélange de sentimens si contraires. C'est-à-dire, ils ont cité des athées qui avoient reçu les impressions d'une société qui croyoit en Dieu, et qui, en restant fidèles à ces impressions si profondes

de l'éducation et de l'exemple, restoient malgré eux fidèles à Dieu même. Mais, encore une fois, cette sorte d'athéisme n'est pas un athéisme complet, comme nous le voulons; ce n'est qu'un cri d'orgueil parti du fond du cœur; c'est une révolte de l'homme qui, instruit par la société, ose dire qu'il eût bien acquis de lui-même ces sentimens si nobles et si purs, ces pensées si sublimes qu'il doit aux enseignemens des autres hommes.

Aussi, lorsque l'impie Diderot faisoit un appel aux athées, et les engageoit à aller former une république sans Dieu dans quelque île déserte, ce n'étoit qu'un rêve audacieux, et le vœu d'une impiété chimérique, à moins qu'en quittant les sociétés où ils avoient été nourris, ces sujets d'un empire si nouveau n'eussent aussi quitté leurs anciennes idées, et même tous leurs souvenirs, non-seulement le souvenir de Dieu, mais encore, s'il est possible, le souvenir de leur athéisme. Pour que Dieu fût exilé de cette république, il eût fallu, en effet, qu'il fût chassé de la pensée même de tous les hommes; car s'écrier dans les livres, annoncer dans les places publiques que Dieu n'existe pas, c'est toujours attester que l'on a conservé sa notion; c'est plus encore, c'est attester en quelque manière son existence. Qu'est-il besoin de proclamer d'un être qui n'est pas, qu'il n'est pas? Connoît-on un seul être au monde dont on ait ainsi imaginé l'existence, pour annoncer ensuite à la terre que ce n'étoit rien qu'une fiction? Donc, pour concevoir un empire athée, il faut concevoir son athéisme tellement complet, que le nom même de Dieu ne reste pas dans ses traditions. Imaginez donc, philosophes, imaginez une république

composée d'hommes d'un semblable athéisme, et parlez-nous ensuite de la probité, de la pudeur, de la bienfaisance, du désintéressement de ces citoyens. Imaginez une société d'hommes qui ignorent profondément qu'il y ait un être tout-puissant qui pénètre dans les consciences, et qui, par conséquent, n'aient aucune raison de renoncer à leurs passions, à leurs voluptés, à leurs intérêts, toutes les fois qu'ils les peuvent satisfaire sans encourir les menaces de la loi humaine. C'est à mesure qu'on se rapproche par la pensée de la réalité d'une supposition aussi monstrueuse, qu'on en aperçoit toute l'horreur; mais c'est alors aussi qu'on en découvre toute la vanité. Non, un peuple athée ne sauroit exister, parce que l'athéisme même est impossible ; parce que nul homme ne peut vivre sans Dieu, c'est-à-dire complètement dépouillé de la notion de Dieu et de celles qui en dérivent. Et qu'on remarque que si cette impossibilité morale d'un athéisme complet prouve évidemment l'existence de Dieu, elle-même se fonde sur l'universalité de la tradition humaine qui empêche constamment l'homme et la société de descendre à ce degré de corruption et d'ignorance où la notion de Dieu seroit entièrement disparue. C'est ainsi que les plus fortes preuves logiques de l'existence de Dieu viennent toujours se reposer sur l'autorité du témoignage universel des hommes, sans que pour cela elles perdent l'autorité qui leur est propre. En effet, le raisonnement démontre invinciblement que l'homme ne sauroit devenir athée ; mais cette vérité, avant d'être philosophique, est d'abord un fait établi. Ainsi se développe la doctrine de cette philosophie sociale qui considère l'homme, non-seule-

ment en lui-même, mais surtout dans ses rapports avec ses semblables, et qui, en laissant à l'intelligence toutes ses ressources pour démontrer la vérité, commence par lui montrer la vérité manifestée par les traditions.

IV. *Autres preuves morales de l'existence de Dieu.*

On peut aisément faire l'application de cette doctrine à toutes les démonstrations morales de l'existence de Dieu. Une de celles qu'on établit ordinairement dans les ouvrages élémentaires est tirée des remords de la conscience, et du sentiment de la Divinité, qui semble gravé au fond des cœurs même les plus pervers. Certes, c'est en effet quelque chose de frappant que l'homme ne puisse étouffer dans sa conscience cette notion de Dieu, une fois qu'elle y a été déposée. Suétone rapporte que Néron faisoit de vains efforts pour échapper à ce qu'il y a de formidable dans cette pensée [1]; et Tacite a peint, avec les couleurs sombres de son langage, l'effroi qui remplissoit le cœur de ce parricide, lorsqu'il croyoit entendre un bruit de trompette retentir durant les nuits sur le tombeau de sa mère. Catilina avoit aussi ses terreurs de conscience, qu'il croyoit vainement apaiser en allant adorer je ne sais quelle divinité, dans une chapelle mystérieuse de sa maison, avant de partir pour le carnage des citoyens [2].

Héliogabale enfin, l'infâme Héliogabale fit porter dans le temple qu'il avoit consacré dans Rome à Jupiter tout ce qu'il y avoit de plus sacré dans les autres. Il

[1] Suét., *in Vita Ner.*, CAP. XLI, XLVI, LVI.

[2] Quam venerari ad cædem proficiscens solebat : a cujus altaribus sæpe istam dextram impiam ad necem civium transtulisti. *Cic.*

disoit qu'il falloit y réunir la religion des Juifs, celle des Samaritains, et celle des Chrétiens, afin que le culte de ce Dieu renfermât celui de tous les autres. Il alloit tous les matins lui immoler un nombre prodigieux de victimes. Et sait-on quelles victimes il falloit à ce monstre pour calmer le trouble de sa conscience? Il sacrifia à son Jupiter les plus beaux enfans qu'il pût trouver en Italie, et pendant que les magiciens immoloient ces infortunés, il faisoit ses prières à l'idole, et interrogeoit lui-même leurs entrailles palpitantes [1]. Religion terrible, mais telle qu'il la faut à des êtres féroces qui, après avoir outragé Dieu par leurs barbaries, ne pensent pouvoir l'apaiser que par des barbaries nouvelles. Monstres couverts de sang, ils ne conçoivent que des dieux avides comme eux de vengeances et d'atrocités. Mais par les efforts qu'ils semblent faire pour rendre la Divinité complice de leur perversité, ils attestent encore que la Divinité vit dans leur conscience, et que c'est elle qui les presse de remords et d'effroi. Dieu donc ne peut être chassé du cœur de l'homme, et cette sorte d'union mystérieuse est un haut témoignage en faveur de l'existence même de Dieu. Considérons toutefois que Dieu n'est dans la conscience que parce qu'il y a été déposé par la tradition des autres hommes, et cette observation n'affoiblit aucunement la preuve qui est tirée des remords de la conscience; car si les remords ne prouvent pas philosophiquement et par eux-mêmes l'existence de Dieu, ils prouvent au moins la croyance même de Dieu. Le criminel est tourmenté dans sa conscience parce qu'il n'a pu en chasser Dieu. Et comment n'est-il

[1] Lamprid., *in Vitâ Heliog.*

point parvenu à se délivrer de cette idée formidable? Il dit pourtant, et même il s'efforce de démontrer que Dieu n'est pas! Qu'est-il besoin de tant d'efforts de raisonnement? qu'il étouffe, s'il le peut, dans son âme le souvenir de Dieu, et il trouvera la paix du crime. Vaine espérance! Dieu s'est attaché à sa conscience, il ne peut plus l'en arracher. Quoi! il ne peut chasser loin de lui la pensée d'un être qui n'existe pas! et il ne peut se délivrer des tourmens qui sont jetés dans son cœur par une vaine fiction de la société! Ici commencent de s'élever de hautes pensées morales sur cette croyance de Dieu, qu'une simple révélation de la société a pu rendre si intime à la conscience de l'homme. Ici cette profonde conviction commence à devenir une démonstration manifeste; et ainsi l'on voit comment la tradition, seule origine de nos idées sur la Divinité, laisse toute leur autorité aux raisonnemens qui sont tirés de la nature de ces idées, et de la profondeur des impressions qu'elles gravent dans la conscience.

De même en est-il pour ce cri soudain que l'homme pousse vers le ciel, dans un moment pressant de danger. Voilà, dit-on, une preuve morale de l'existence de Dieu. Parlons plus rigoureusement : voilà une preuve manifeste de la croyance intime de Dieu; croyance qui vit au fond du cœur le plus indifférent, et que l'incrédule d'esprit ne peut jamais en arracher; mais croyance qui a dû d'abord y être déposée par le témoignage humain, et qui, sans cela, ou sans le secours d'une autre révélation merveilleuse, n'y seroit point gravée, ou n'y seroit, si l'on veut, que comme un sentiment vague et indéterminé.

De même encore pour l'idée que l'esprit conçoit par lui-même de la Divinité. Bossuet dit admirablement : « Le parfait est plutôt que l'imparfait, et l'imparfait le suppose, comme le moins suppose le plus, dont il est la diminution, et comme le mal suppose le bien, dont il est la privation ; ainsi il est naturel que l'imparfait suppose le parfait, dont il est pour ainsi dire déchu ; et si une sagesse imparfaite, telle que la nôtre, qui peut douter, ignorer, se tromper, ne laisse pas d'être, à plus forte raison devons-nous croire que la sagesse parfaite est et subsiste, et que la nôtre n'en est qu'une étincelle [1]. » Certes, ce sont là des inductions nettes et manifestes, et l'idée de Dieu ainsi entendue devient une grande preuve de l'existence même de Dieu. Mais toujours, comme on le voit, c'est une raison développée par ses rapports avec d'autres raisons, qui s'élève à ces grands raisonnemens. Ce n'est point d'elle-même qu'elle y arrive ; car d'elle-même elle ne connoît ni le parfait ni l'imparfait. Toujours donc en tête des démonstrations morales ou logiques de l'existence de Dieu, il faut placer la première de toutes, le consentement universel des hommes à en perpétuer la notion. Que ces considérations ne nous empêchent pas d'appeler ensuite l'attention tout entière des esprits graves sur le rapport mystérieux qui existe entre l'intelligence et les vérités qui lui sont transmises ; rapport tellement nécessaire, tellement vrai, que l'intelligence ne peut se refuser à adopter ces vérités, et qu'elle est invinciblement portée à les regarder comme lui étant propres, et, pour ainsi dire, de son invention. C'est ce

[1] *Connoiss. de Dieu et de soi-même.*

qui a trompé les philosophes sur ce qu'ils ont appelé les idées innées ou les sentimens innés. Rien n'est inné dans l'homme, si ce n'est la faculté de se développer par ses relations avec d'autres intelligences. Mais telle est cette faculté merveilleuse, qu'elle se porte d'elle-même et par sa nature vers ce qui est vrai; je dis tant qu'elle n'est pas détournée de sa nature première par des causes quelconques. Il y a donc dans l'intelligence, tant qu'elle n'est pas dévoyée, comme parlent Pascal et Bossuet, une prédisposition à s'approprier la vérité qui lui est transmise; et c'est dans ce sens que Dieu est comme identifié avec la conscience, une fois qu'il lui a été révélé. Voilà comment il faut entendre l'idée innée ou le sentiment inné de Dieu, et cette prédisposition de l'intelligence devient bien, en effet, une grande preuve morale de la vérité des croyances auxquelles elle s'attache d'une manière invincible, surtout des croyances que l'on rencontre dans tous les temps et dans tous les lieux du monde, ainsi confondues avec l'esprit humain; de même que, par une raison contraire, on a une grande preuve morale de l'erreur des croyances dont le caractère propre est de varier sans cesse, et de ne s'attacher que pour un temps à l'intelligence de l'homme. Que la philosophie montre donc ce qu'il y a de merveilleux dans l'union intime de la raison avec la croyance de Dieu; qu'elle montre dans cette union une preuve éclatante de la vérité de cette croyance; qu'elle confonde l'athée et le criminel, qui ne peuvent, quoi qu'ils fassent, échapper à cette haute conviction; et, bien qu'elle reconnoisse que cette idée, si profondément empreinte, est due premièrement à une révélation qui

en est faite à l'homme, qu'elle sente que néanmoins elle conserve toute l'autorité du raisonnement, pour en démontrer l'éternelle vérité.

V. *Preuves physiques de l'existence de Dieu.*

Nous n'aurons pas besoin d'efforts pénibles pour faire entendre comment les principes que nous venons d'appliquer aux preuves morales de l'existence de Dieu s'appliquent d'eux-mêmes aux preuves qu'on appelle physiques ou métaphysiques de cette même vérité.

L'aspect du monde s'offre au philosophe. Il aperçoit les merveilles infinies de la création ; une matière inerte, qui se meut, qui se reproduit, qui se développe, qui semble prendre de la vie, pour mourir ensuite et renaître encore. Il voit l'admirable fécondité des êtres, leurs variétés miraculeuses dans leur miraculeuse unité. Tout l'éblouit, tout le confond, tout le charme et l'étonne. La terre se couvre de fruits et de fleurs ; et chaque fruit et chaque fleur est un spectacle nouveau que son œil ne peut assez contempler. Chaque saison a ses merveilles. La verdure qui renaît, les moissons qui mûrissent, les semences qui sont confiées à la terre, tout enchante le philosophe. Il entend avec le même ravissement les vents qui portent les tempêtes, et les zéphirs qui calment les ardeurs du jour. Il jouit de toutes les variétés de la nature. Un brin d'herbe le ravit. Il découvre et suit dans les productions de la terre mille êtres d'abord inaperçus, et qui renferment en leur sein d'autres multitudes d'êtres plus cachés encore. La plante la plus humble exalte

son admiration, soit qu'il la voie naître d'un germe inconnu, soit qu'il la voie s'animer et s'étendre en recevant la sève, source de la vie. Et dans cette existence des plantes, des arbustes et des grands végétaux qui naissent, croissent, reproduisent et meurent, qu'y a-t-il de plus mystérieux? J'aperçois un miracle qui me confond : c'est la variété infinie de leur feuillage. Que le philosophe réunisse tous les nombres que l'imagination peut créer à l'aide de l'infini, il approchera peut-être du nombre de feuilles que chaque arbuste a produit dans son espèce depuis la création ; mais dans cette multitude incroyable trouvera-t-il deux feuilles entièrement semblables de linéamens, de filets, de pores, de grâce, d'ornemens ou de dimension? Non. La nature crée un type unique ; mais, sous cette forme, toujours la même, se diversifient d'une manière infinie les feuilles de tous les arbustes. Ceci surprend ma pensée : et cependant je trouve un miracle analogue partout autour de moi ; je le trouve dans tous les êtres, animés ou inanimés; je le trouve dans l'homme, le plus infini des êtres créés, être toujours le même et toujours différent, soit que je le contemple dans les variétés de ses organes, soit que je l'admire dans les prodiges de son génie.

Que le philosophe élève ses regards ; il a vu la terre, qu'il regarde les cieux ; qu'il perce, s'il est possible, l'immensité profonde de cette voûte, où resplendit le soleil, père du jour; où brillent dans l'obscurité des nuits des milliers de soleils plus vastes et plus éblouissans encore ; qu'il monte et s'établisse par la pensée au milieu de cette multitude de merveilles ; qu'il fasse un effort pour voir d'un seul coup d'œil les vastes dimen-

sions de ces globes et leurs distances prodigieuses, pour suivre toute la rapidité de leur course dans les espaces, pour saisir tout l'ensemble, et, comme disoient les anciens, toute l'harmonie de leur marche imposante et solennelle. En quelque lieu de l'immensité qu'il se fixe par la pensée, les mêmes prodiges s'offrent à lui. Qu'il coure à l'extrémité du rayon qui part du centre où il est placé, une immensité nouvelle s'offre encore, et toujours la pensée voit un espace infini devant elle; espace sans limites pour la raison humaine, et pourtant limité sans doute, puisque cet espace n'est pas Dieu. Qui comprendra tout ce prodige? Qui ne sent son esprit se troubler et se confondre, lorsqu'il essaie de percer cette profondeur? La parole manque pour exprimer tous les sentimens et toutes les réflexions qui se pressent dans l'âme à l'aspect de ces miracles; une seule pensée remplit tout notre être, la pensée d'un Dieu créateur, infini, tout-puissant et conservateur; son nom est inscrit dans ses ouvrages; il brille dans la vie délicate et légère de l'insecte qui se cache et bruit sous l'herbe; il brille dans les mondes qui peuplent l'immensité; il brille surtout dans l'intelligence de l'homme qui, d'un point de l'espace, s'élance et se précipite dans les abîmes de l'infini. Voilà donc une haute et sublime démonstration de l'existence de Dieu! Quel insensé osera dire, en présence de cette fécondité de miracles, Dieu n'est pas! Ce ne sera sans doute qu'un être abruti par les passions, ou qu'une intelligence dégradée par l'orgueil. Mais, s'il se rencontre de ces infortunés qui ferment les yeux à une si éclatante lumière, que reste-t-il à la raison, sinon de gémir sur l'affreux

désordre de son esprit, et de plaindre l'aveuglement volontaire où ils laissent tomber leur intelligence?

Il n'est point de philosophe qui n'ait aperçu dans le spectacle de l'univers une preuve sublime de l'existence de Dieu; plusieurs ont épuisé leur éloquence pour montrer que tant de merveilles ne pouvoient être que l'œuvre réfléchie d'un créateur suprême, et d'une sagesse infinie. Cicéron, au milieu de tant d'objets divers, a arrêté principalement son regard sur l'organisation physique de l'homme. Bossuet a compris plus profondément encore ce mystère de la vie animale; mais il a de plus pénétré dans le mystère de la vie intellectuelle. Nul philosophe n'avoit jamais découvert comme lui la puissance de Dieu dans le miracle de l'homme. Fénelon, avec son génie si tendre, a saisi de même tous les détails de notre être, et il a parcouru ensuite les beautés si variées de toute la nature, qu'il a rendues plus touchantes encore en leur prêtant le doux charme de son langage. Pascal a vu autre chose : il a vu la nature morale; il a vu ses grandeurs et ses misères, et il a montré Dieu jusque dans notre abjection. Buffon enfin n'est pas étranger à ce concert de louanges que l'éloquence humaine a fait entendre en l'honneur de l'Éternel à l'aspect de ses œuvres et de sa fécondité. Le monde donc prouve son Créateur; il est constamment un témoignage présent, dont la voix se fait entendre à toute raison; témoignage d'une éloquence sublime, et qu'il n'appartient qu'au délire de l'orgueil de ne vouloir point écouter.

Toutefois, comme nous établissons une philosophie rigoureuse, il est permis de chercher si cette preuve si belle de l'existence de Dieu ne suppose pas une rai-

son déjà développée pour qu'elle puisse se présenter à elle avec tout ce qu'elle a d'imposant. L'homme-brute seroit-il capable d'interroger la nature, et de lui ravir de lui-même le secret de ses merveilles? Nos premières observations sur l'origine des connoissances de l'homme ont répondu d'avance à cette question. Non, sans doute; l'homme dont la raison n'auroit point été développée par la société ne sauroit voir ni en lui-même, ni autour de lui, ni à ses pieds, ni sur sa tête, la présence d'un créateur intelligent et conservateur. Il faut que Dieu soit premièrement révélé à l'homme par la parole de l'homme, avant qu'il lui soit démontré par les prodiges de la nature. Et s'il est vrai que les cieux racontent la gloire de Dieu, c'est sans doute uniquement pour l'homme qui a appris déjà son existence. Ne craignons pas de le dire : les cieux seroient muets pour une intelligence déchue qui ne sauroit pas qu'il y a un Dieu. Ce ne sont pas les cieux qui révéleroient d'eux-mêmes la nature mystérieuse du Créateur; ce ne sont pas les spectacles du monde qui nous feroient connoître sa justice formidable, et sa sainteté, et sa prévoyance, et son éternité. Donc Dieu est toujours connu à l'homme par un moyen différent des démonstrations philosophiques, et même de celles qui semblent être le plus à la portée de tous les esprits. Ceci, comme je ne cesserai de le remarquer, laisse toute leur autorité aux démonstrations, et notre philosophie, en posant un premier principe à la tête de tous les raisonnemens, n'ôte à la raison aucune de ses ressources pour écraser l'incrédule. Elle sait lui opposer tout ce que le monde offre de plus mystérieux; elle confond l'athéisme par les inductions rigoureuses qu'elle tire de l'aspect de-

la nature; mais elle est plus forte que la philosophie, qui ne se fonde que sur elle-même; elle avoue qu'elle connoît Dieu avant de songer à le démontrer, et même que ce n'est point par une démonstration qu'elle a commencé à le connoître; et par là encore elle explique seule les singulières erreurs des peuples, ou même l'ignorance complète des philosophes qui, placés aussi en présence des merveilles du Créateur, n'ont pas su pourtant y reconnoître sa puissance; montrant qu'il ne suffit ni de la raison, ni du spectacle du monde, pour découvrir Dieu, lorsque l'homme n'a pas reçu, ou que l'orgueil a refusé d'entendre la tradition qui le révèle. Telle est la philosophie fondée sur la tradition sociale; philosophie simple et naturelle, qui n'a besoin de recourir à aucun système pour expliquer les croyances de l'homme, puisqu'elle les établit comme autant de faits, et qui ensuite les soutient par des raisonnemens invincibles, puisqu'ils sont posés sur un premier principe qui manque à toute raison uniquement renfermée en elle-même.

VI. *Des preuves métaphysiques.*

La même chose se remarque au sujet des preuves métaphysiques de l'existence de Dieu. La première de ces preuves, celle à laquelle se rattachent toutes les autres, consiste à démontrer qu'il y a un être nécessaire, qui est Dieu.

Il y a un être qui existe de soi-même, ou bien il faut dire que tous les êtres qui existent ont été créés. Or il est absurde de dire que tous les êtres qui existent ont été créés. Donc il y a un être qui existe de soi-même.

La seconde partie du raisonnement se prouve par l'axiome métaphysique, que nul effet n'est produit sans cause. Or, dans la supposition que tous les êtres ont été créés, on ne trouve aucune cause qui ait pu produire un tel effet. Donc la supposition est absurde.

Assurément elle est absurde, et si absurde que l'athéisme ne songe guère à s'en faire un appui. Mais, en supposant toutefois que par cette absurdité on arrive à la démonstration d'un être nécessaire, et ensuite à la démonstration de l'existence de Dieu, on voit bien toujours que cette première proposition : *Il y, a un être qui existe de soi-même*, ou cette autre : *Tous les êtres qui existent ont été créés*, manque d'un premier principe sur lequel elle puisse s'appuyer, si on n'admet pas le principe philosophique de l'assentiment universel des hommes, sans lequel on ne peut point prouver philosophiquement, non pas seulement qu'il y ait un être existant de soi-même, mais encore qu'il y ait un être en général. D'ailleurs, ce n'est pas, je le répète, en niant la nécessité de l'être, que l'athéisme a coutume de se défendre; car il conviendra, si l'on veut, qu'il y a un être nécessaire; mais il dira que cet être nécessaire, c'est le monde. La discussion philosophique change donc alors de nature; car, des deux côtés, on convient d'un même principe, d'un être qui est nécessaire. Or, il est assurément très-facile de pousser l'athée, une fois placé sur ce terrain; car si le monde est l'être nécessaire, il existe donc éternellement : c'est une conséquence rigoureuse, puisqu'on ne comprend pas un être qui seroit nécessaire et qui auroit commencé. Car comment auroit-il commencé? Par le choc des atômes, par le feu, par l'eau, par

le mouvement, par le hasard, par une cause fortuite, disent les systèmes. Mais ces causes elles-mêmes d'où seroient-elles provenues? Sont-elles, à leur tour, des êtres nécessaires? Il faut choisir. Dans la pensée de l'athée, c'est le monde qui est nécessaire, c'est-à-dire qui est éternel, ou bien c'est la cause qui l'a produit, quelle que soit cette cause. L'infini se présente à l'esprit de l'athée aussitôt qu'il veut essayer de comprendre que c'est la cause qui est nécessaire. En effet, dans cette supposition, il imagine une cause quelconque, autre que Dieu, qui est, comme Dieu, nécessaire et éternelle. Mais elle doit de plus être intelligente; car elle crée des êtres intelligens; comment l'intelligence seroit-elle produite par une cause qui seroit grossière et aveugle? La cause nécessaire est donc intelligente, puisqu'elle crée. Voilà que l'athée est obligé de reconnoître Dieu sous un nom métaphysique; cette nécessité le confond. Mais ne peut-on pas, dit-il, concevoir une suite infinie de causes nécessaires, existant éternellement? Elles n'existent pas éternellement, puisqu'elles se succèdent. Il en faut donc toujours une antérieure et première; et si elle est première, elle commence; et si elle commence, encore une fois elle n'est donc pas éternelle.

L'athée donc en revient à l'éternité du monde. C'est le monde qui est de toute nécessité. Le monde, c'est Dieu; voilà le panthéisme.

Mais qu'est-ce que le monde? C'est, dit-on, la collection des êtres. C'est donc la collection des êtres qui est éternelle. Qu'on prenne garde de se contredire dans les termes. Il y a des êtres qui commencent, qui se reproduisent et meurent. Comment entend-on

une collection éternelle d'êtres ainsi périssables? On dit que c'est la succession de ces êtres qui est éternelle. Nouvelle difficulté. Puisque ces êtres produisent, un d'eux a commencé d'être produit, pour produire à son tour; le gland produit le chêne, dit l'école, ou bien le chêne produit le gland; dans l'un ou dans l'autre cas, il y a un être produit le premier, et tous les deux n'existent pas simultanément de toute éternité. Donc leur succession n'est pas éternelle. Ceci est d'une grande évidence. Comment donc encore une fois peut-on entendre une collection éternelle d'êtres qui ne sont pas éternels? Si les êtres ont commencé, leur collection n'est donc pas éternelle.

Voilà certes des raisonnemens sans réplique; et la métaphysique qui les développe avec beaucoup d'autres, pour démontrer l'existence de Dieu par la nécessité de l'être, apprend à la raison à se confirmer dans la possession d'une vérité sans laquelle il n'y a point de vérités. L'étude de la métaphysique ainsi entendue, et la méditation des ouvrages philosophiques où l'existence de Dieu est démontrée par de tels raisonnemens, doivent donc être d'une grande utilité pour l'esprit de l'homme, en le tenant attaché à cette croyance profonde d'un Être suprême. Elles lui font entendre, autant qu'il est possible, l'infini de Dieu et la nécessité de son être; elles lui enseignent comment de l'être créé il peut s'élever à l'Être incréé; comment, en ce sens, Dieu est démontré par l'existence de ses œuvres; comment enfin l'idée de l'imparfait peut, par des comparaisons et des rapprochemens successifs, porter l'homme jusqu'à l'idée du parfait, bien que l'idée du parfait soit antérieure à celle de l'imparfait, ainsi que

nous l'a dit l'évêque de Meaux. Et c'est ainsi que les démonstrations métaphysiques de l'existence de Dieu produisent dans l'âme un besoin nouveau de s'attacher à cette conviction intime, qui pourtant existeroit bien sans cela, puisqu'elle vit également dans le cœur de l'homme qui n'a pas compris l'élévation de toutes ces preuves, et à qui une révélation de la société tient lieu des plus hautes recherches de l'entendement.

Toutefois, il y a plusieurs choses à considérer au sujet de ces démonstrations de la métaphysique. Premièrement, il est bien clair que, quelque rigoureuses qu'elles soient en elles-mêmes, elles supposent toujours la connoissance de Dieu dans l'homme qui cherche ainsi à en établir la preuve. Si Dieu n'étoit point montré d'abord à notre raison, elle ne comprendroit pas même ce qu'on entend par l'être nécessaire ou l'être contingent. La société nous révèle un être créateur, et voilà l'origine de nos méditations sur la nature de cet être, qui devient alors même pour nous l'être nécessaire, par la comparaison que nous en faisons avec les êtres qu'il produit. En second lieu, il est également remarquable que les raisonnemens que fait la métaphysique pour démontrer qu'il existe un être nécessaire, ne sont pas, à le bien entendre, des preuves directes de l'existence de Dieu, mais plutôt des preuves que ce n'est ni le monde, ni les êtres successifs qui composent la collection des êtres, qui sont cet être nécessaire dont il est question. Mais, après cela, il reste toujours à démontrer que c'est Dieu qui est l'être nécessaire, ce qui ne se démontre pas, puisque l'être nécessaire n'est qu'une définition

de Dieu. Dieu donc reste toujours en tête des raisonnemens humains, et la métaphysique, qui prouve son existence par des inductions invincibles, ne cesse pas pourtant de le croire, et le croit sur des fondemens tout autres que ses propres démonstrations.

C'est aussi la méthode la plus sûre pour combattre toujours avec une haute supériorité tous les systèmes d'athéisme, que de n'abandonner jamais la position naturelle et sociale où se trouve placé l'homme qui croit en Dieu. Avec sa simple croyance, en effet, il déconcerte tous les sophismes, et jette l'incrédule dans les plus profondes absurdités, tandis qu'en y renonçant, même par une supposition philosophique, il perd tous ses avantages de raisonnement et se place de lui-même dans les difficultés logiques où il devroit au contraire toujours pousser l'athéisme. Un seul exemple peut faire comprendre cette vérité.

La métaphysique s'épuise en dissertations sur l'être nécessaire, et elle montre que l'être nécessaire, c'est Dieu, et non point le monde, ni aucun être produit. Voilà bien une théorie rigoureuse. Toutefois l'esprit de dispute y trouve encore des occasions de sophisme, et la métaphysique se met d'elle-même dans la nécessité gratuite de les combattre tour à tour, ce qui n'est pas un moyen prompt ni toujours sûr de porter la conviction dans l'esprit d'un incrédule, qui n'est jamais, quoi qu'il fasse, ni tout-à-fait sincère, ni tout-à-fait capable de saisir la lumière qui lui est montrée. Or, la métaphysique sacrifie ses propres forces, et elle agit avec trop de générosité envers ses adversaires. Au lieu de se résoudre à tout démontrer par ses moyens philosophiques, voyez combien elle seroit maîtresse,

si elle faisoit servir ses croyances comme principes de démonstration.

Je crois Dieu, que la société m'a premièrement révélé, et que ma raison démontre ensuite par des moyens qui lui sont propres. Dieu, c'est l'être nécessaire. Si l'être nécessaire n'étoit pas, rien ne seroit.

L'athée dit : Dieu n'est pas; le monde est nécessaire, il est éternel, il est Dieu.

Est-ce à moi ou à l'athée à démontrer des opinions si contraires. L'un et l'autre nous devons avoir des raisons de croire. J'ai dit les miennes. Le monde entier se lève pour moi. La société m'a transmis ma croyance; je la trouve dans tous les temps et dans tous les lieux. Les souvenirs de l'histoire la confirment, aussi bien que les monumens des nations. J'aperçois des traces d'un monde créé. La civilisation des peuples a son origine. Je suis les progrès des sciences et des arts, et je remonte à leurs premiers essais. Je vois le commencement des nations; j'aperçois une époque où la terre est déserte. Je la vois se peupler; je vois les premières villes qui s'élèvent, les premiers peuples qui se forment. Les ruines parlent comme les cités. Tout est récent, l'histoire, les arts, la société, la création. Voilà mes raisons de croire, ce sont des faits, je n'en veux point d'autres. Parlez maintenant, ô athée! vous niez ce que je crois, démontrez donc ce que vous croyez. Le monde est éternel! entendons vos raisons. Que va-t-il dire pour contredire l'univers? Tout-à-l'heure je lui donnois des raisons métaphysiques, maintenant j'attends les siennes; il a à combattre tout ensemble l'histoire des hommes, les traditions de la so-

ciété, le bon sens, l'évidence. Ce n'est pas assez ; il a à produire un système, à expliquer l'éternité, la succession des êtres, leur mouvement, leur création, leurs variations, leur reproduction, leur intelligence. Il a même à expliquer la barbarie et l'ignorance de l'espèce humaine pendant une durée infinie, et à marquer un point dans cette durée où cette barbarie et cette ignorance ont tout-à-coup fait place à un besoin de civilisation et de lumières. Car les sciences sont modernes, aussi bien que les monumens ; l'athée en voit la trace récente sous les ruines qu'il fouille avec curiosité ; et quand même il monteroit, à force de suppositions, à quelques milliers de siècles au-delà de la première origine de la société, il a toujours à expliquer le vide infini qui se trouve par-delà la limite qu'il auroit ainsi reculée. Car si les arts ne sont pas récens, ils ont toutefois commencé, puisqu'ils se perfectionnent. L'athée a donc à expliquer le perfectionnement des arts, c'est-à-dire de l'intelligence dans un être qui seroit éternel : deux choses évidemment contradictoires. Et encore il a à expliquer l'éternité en elle-même. Comment entend-il des divisions de durée dans l'éternité ? Comment une succession infinie de nombres, à laquelle la pensée peut à chaque instant ajouter un nombre nouveau ? Comment un être éternel et actuellement borné ? chaque instant ajoute à son éternité ! L'athée entend-il cela ? Un être nécessaire et qui pourroit n'être pas ! qui se modifie à chaque moment, qui meurt, qui se détruit ! Un être éternel, et qui a des divisions de durée ! Une éternité qui est une suite actuellement infinie de nombres ! Un infini borné ! Une éternité qui n'est pas l'éternité ! Voilà, voilà les

mystères qu'il faut faire résoudre à l'athée, au lieu de lui expliquer soi-même l'être qu'il refuse de croire, et de lui démontrer Dieu, que le monde entier lui a révélé comme à nous. Voilà comment il faut étonner et confondre cet esprit superbe. Il refuse de croire, et c'est avec une simple croyance qu'il faut déconcerter sa raison. C'est ainsi que la philosophie chrétienne conserve sa supériorité dans les questions métaphysiques, qu'elle précipite l'incrédule dans une absurdité désespérante, et qu'elle le réduit à la triste impuissance de rien démontrer, et de rien croire, sans heurter violemment la raison de tous les hommes et sa propre conscience.

VII. *Toutes les démonstrations reposent, en dernière analyse, sur la foi et la tradition.*

Telle est notre métaphysique, toujours appuyée, comme on le voit, sur la foi et sur la tradition. Mais cette soumission nécessaire de notre raison, soumission qui fait notre triomphe sur l'incrédule, ne nous empêche pas d'étudier profondément la nature mystérieuse de Dieu, et d'en démontrer l'étonnante immensité par le pur raisonnement. C'est lorsque la raison a reçu cette haute manifestation de la Divinité qu'elle se sent elle-même agrandie, et revêtue de forces nouvelles pour en comprendre tout le mystère. Aussi nulle métaphysique ne parvint à d'aussi admirables contemplations sur Dieu, que la métaphysique chrétienne. Le plus simple chrétien, l'enfant qui bégaie, explique cet être d'une manière sublime; et qui eût confondu le divin Platon. La philosophie sans

doute n'ajoute rien aux notions que le christianisme dépose dans les plus foibles intelligences; mais, en développant l'esprit par l'habitude de la méditation et du raisonnement, elle y grave plus profondément ces grands mystères; et tel doit être l'objet des études de l'homme que la tradition a déjà instruit. Heureux toutefois, lorsque, se sentant élevé au-dessus des autres intelligences par ses travaux et ses réflexions, sa propre vanité ne lui laisse pas croire qu'il fût parvenu de lui-même à de si grandes découvertes? Non, certes, il n'y fût point parvenu! Et qui pourroit mieux lui faire entendre son impuissance naturelle, que l'exemple de ces mortels placés si haut par le génie et qui ne purent jamais toutefois percer le mystère de la Divinité? Lactance nous l'a déjà dit, et l'histoire des contradictions bizarres des philosophes nous le crie plus haut encore. C'est la tradition universelle qui leur a révélé ce qu'ils savent de Dieu. Mais lorsqu'ils ont voulu pénétrer d'eux-mêmes sa nature, dans quels abîmes ne se sont-ils pas précipités? Et cependant c'étoient de grands esprits, des hommes versés dans la connoissance de la nature, profonds scrutateurs de ses secrets. Comment donc n'ont-ils pas aussi découvert les attributs de la Divinité? Leur raison est allée se briser sans retour aux pieds de ce grand Dieu, et c'est une leçon profonde donnée aux hommes que Dieu même a éclairés par d'autres moyens. « Le philosophe, dit Bergier, le philosophe dit que la raison lui suffit; mais il doit cette raison à la religion qu'il répudie ; sans cette religion, il seroit barbare.. » Voilà la leçon que le philosophe doit voir dans les exemples d'ignorance que lui offrent les plus beaux génies sur

des questions que son génie n'eût pas résolues davantage.

Cette pensée doit toujours prédominer dans les contemplations du philosophe qui considère les attributs de la Divinité; attributs mystérieux dont l'homme doit bien sentir que la connoissance ne lui vient pas de lui-même, mais d'une communication merveilleuse transmise à sa raison par la société des intelligences.

Il n'entre pas dans notre objet d'étudier avec détail chacun de ces attributs; nous posons seulement les principes généraux qui doivent diriger la raison dans ces sortes de spéculations élevées. Elles rentrent, pour la plupart, à le bien entendre, dans l'étude de la religion. C'est la religion, en effet, qui seule nous ouvre le secret de Dieu. C'est elle qui nous fait comprendre, autant qu'il appartient à notre foible entendement, l'intelligence, la sagesse et la béatitude de Dieu; sa sainteté, sa bonté, sa justice, sa véracité. Elle seule nous découvre son immensité, sa providence, sa liberté, son immutabilité; elle seule enfin sait concilier l'éternelle prévoyance de Dieu avec la liberté de l'homme; Dieu bon et l'homme pécheur; Dieu juste et l'homme rebelle. Il n'est point, nous le savons bien, de questions si bien établies par la raison, l'évidence, l'autorité des hommes, et par tous les moyens de connoître, sur lesquelles l'incrédule superbe ne puisse former des doutes et élever des difficultés. Il en fait naître donc sur tout ce qui regarde Dieu. Faut-il s'en étonner? et la vérité cesse-t-elle pour cela d'être la vérité? et parce que la raison nie ce qui est, ce qui est doit-il cesser d'être?

L'examen de toutes les objections pitoyables de l'or-

évoit, etc. Nous sentons, dans l'état ac-
eloppement où la société a porté notre rai-
outes ces opérations sont en effet le produit
ıbstance particulière qui est en nous, et qui
s notre corps, ni aucune partie de notre corps;
que nous disons, *Je pense*, nous attribuons en
même cette opération de *penser* à cette sub-
ce intérieure qui est proprement notre être pen-
t, et que nous distinguons pour cela de notre être
atériel; de telle sorte que par aucun effort d'esprit
ous ne pourrions jamais parvenir à concevoir qu'au-
cune partie de notre être matériel pût produire cette opération de dire ou de penser : *Je pense.*

Dans les écoles de philosophie on dispute pour savoir si cette distinction de l'être pensant et de l'être matériel est fondée en raison, et il se trouve des sectes qui affirment qu'il n'y a rien en l'homme, si ce n'est le corps; c'est-à-dire une matière organisée, et tellement organisée, qu'elle est propre à produire, suivant ses diverses modifications, tous les phénomènes qui se remarquent dans la vie intellectuelle. Voilà donc la philosophie divisée en deux opinions principales, celle qui reconnoît qu'il y a dans l'homme un être pensant, c'est-à-dire une âme; et celle qui n'admet dans l'homme que la matière organisée. Les disputes philosophiques sont violentes entre ces deux opinions, mais il ne paroît pas assez que la vérité soit toujours établie sur des principes et des raisonnemens capables de la faire triompher des sophismes.

D'après notre doctrine philosophique, l'existence de l'âme se montre comme une vérité crue et enseignée dans tous les temps et dans tous les lieux, et l'on

§ II. PSYCHOLOGIE.

I. Idée de l'âme, et première démonstration de son existence, toujours fondée sur l'universalité du témoignage. — II. Preuves philosophiques de cette vérité par le pur raisonnement. — III. Mystères du matérialisme. — IV. Bossuet nous apprend le vrai système des facultés de l'âme. — V. Il n'y a qu'une métaphysique religieuse qui conserve à l'homme sa dignité. — VI. De l'immortalité de l'âme.

I. *Idée de l'âme, et première démonstration de son existence, toujours fondée sur l'universalité du témoignage.*

La philosophie traite de deux sortes d'esprits, de l'esprit non créé, qui est Dieu, et des esprits créés, qui sont les anges et l'âme humaine.

Nous avons vu qu'il y a dans toute la terre une connoissance traditionnelle, quoique vague et souvent obscurcie ; d'une certaine nature d'êtres qu'on appelle les anges ; êtres intermédiaires entre l'homme et Dieu, qui descendent du ciel à la terre pour porter à l'homme des consolations inconnues à l'humanité, qui montent de la terre au ciel pour porter à Dieu les prières et les vœux des mortels.

Le christianisme donne sur ces êtres mystérieux des notions qu'on ne trouve point ailleurs, et qu'il nous paroît superflu de reproduire, ces notions étant par leur nature élevées au-dessus de toute discussion purement philosophique ; nous traiterons donc uniquement de l'âme humaine.

Qu'est-ce que l'âme? C'est la substance qui en nous perçoit, juge, veut, raisonne, réfléchit, délibère, se

souvient, prévoit, etc. Nous sentons, dans l'état actuel de développement où la société a porté notre raison, que toutes ces opérations sont en effet le produit d'une substance particulière qui est en nous, et qui n'est pas notre corps, ni aucune partie de notre corps; et lorsque nous disons, *Je pense*, nous attribuons en nous-même cette opération de *penser* à cette substance intérieure qui est proprement notre être pensant, et que nous distinguons pour cela de notre être matériel; de telle sorte que par aucun effort d'esprit nous ne pourrions jamais parvenir à concevoir qu'aucune partie de notre être matériel pût produire cette opération de dire ou de penser : *Je pense*.

Dans les écoles de philosophie on dispute pour savoir si cette distinction de l'être pensant et de l'être matériel est fondée en raison; et il se trouve des sectes qui affirment qu'il n'y a rien en l'homme, si ce n'est le corps; c'est-à-dire une matière organisée, et tellement organisée, qu'elle est propre à produire, suivant ses diverses modifications, tous les phénomènes qui se remarquent dans la vie intellectuelle. Voilà donc la philosophie divisée en deux opinions principales, celle qui reconnoît qu'il y a dans l'homme un être pensant, c'est-à-dire une âme; et celle qui n'admet dans l'homme que la matière organisée. Les disputes philosophiques sont violentes entre ces deux opinions; mais il ne paroît pas assez que la vérité soit toujours établie sur des principes et des raisonnemens capables de la faire triompher des sophismes.

D'après notre doctrine philosophique, l'existence de l'âme se montre comme une vérité crue et enseignée dans tous les temps et dans tous les lieux, et l'on

rigine de cette croyance remonte comme celle de la croyance de Dieu à la naissance même de la société humaine. De là une preuve manifeste de la vérité de cette croyance, puisqu'il est démontré que tout ce qu'il y a d'universel dans les traditions sociales est vrai.

Et ici nous répétons tout l'ordre de raisonnemens que nous avons suivi pour démontrer l'existence de Dieu, car le témoignage universel du genre humain se représente avec les mêmes caractères, et nous demandons d'où peut venir cette idée de l'âme humaine, répandue dans tous les temps et imprimée dans toutes les consciences, si cette idée est chimérique, et si l'âme n'existe point.

Les idées sont des notions des êtres. La vérité des êtres est donc démontrée par la vérité des idées.

Après cela il ne sert de rien de chercher si les idées sont innées en nous, ou si elles sont produites par les sens. Les idées sont transmises, ainsi que nous l'avons démontré, et cette transmission des idées nous faisant d'elle-même remonter à leur première origine, qui est la révélation de Dieu lui-même, nous trouvons la certitude de nos connoissances, tandis que si nous sortons de là, tout, dans cette perpétuelle succession, nous devient inexplicable.

L'idée de l'âme, entendue en ce sens, est donc une preuve de l'existence de l'âme; et cette preuve, comme on le voit, se lie à l'universalité des croyances humaines, puisque la tradition embrasse toutes les intelligences, et elle dépose dans toutes la même notion de l'être pensant; car d'un côté il n'est pas possible de concevoir qu'un homme ait pu le premier avoir de lui-même l'idée de l'âme, s'il ne l'a point reçue; et en-

suite, dans la supposition où cette idée seroit une fiction, il n'est pas possible de concevoir que tous les hommes aient consenti à adopter comme vraie et suffisamment démontrée l'existence d'un être qui ne seroit pas.

Voilà nos premières démonstrations sur l'existence de l'âme humaine, démonstrations qu'il est facile de développer, en faisant comprendre tout ce qu'il y a d'imposant dans l'autorité du genre humain, qui transmet et perpétue cette notion, aussi bien que dans cette disposition extraordinaire de chaque homme à s'identifier en quelque sorte avec cette conviction qui lui est transmise. Quel philosophe, en effet, ne seroit confondu par cette double considération? Quoi! le genre humain tout entier pourroit se tromper dans une croyance invariable, et qui tient à la nature même de la conscience de l'homme! Mais en supposant que toutes les espèces de preuves philosophiques se réunissent pour démontrer l'erreur de cette croyance, qui pourroit expliquer par quel prodige elle reste attachée invinciblement à la conscience humaine? Vit-on jamais mystère plus profond? Quoi! tous les hommes seroient avides de se tromper eux-mêmes, et de recevoir une notion contraire à toute évidence, comme si elle étoit conforme à toute vérité! Tout seroit donc renversé dans la nature humaine? et les démonstrations lumineuses de la philosophie ne pourroient pas même détruire dans l'homme ce besoin ineffable d'erreurs et de mensonges, qui l'emporteroit malgré l'évidence? Mais alors comment seroit-on jamais sûr de quelque chose? Le raisonnement et toutes les forces de l'esprit ne peuvent donc modifier une

conviction! Cela n'est-il pas étrange? la raison démontre qu'il n'y a point d'âme, et la conscience s'obstine à rester convaincue qu'il y a une âme! Quelle contradiction! La philosophie n'a-t-elle pas quelque honte de son impuissance? Quoi! elle ne peut pas détruire par l'évidence une erreur grossière de l'entendement? Qui donc a gravé cette *erreur* si profondément dans la conscience? et qu'a-t-elle donc de si nouveau dans sa nature, qu'elle puisse ainsi s'identifier avec notre être sans en pouvoir être arrachée? Voilà certès un mystère inouï; et c'est celui qui s'offre à la philosophie, dès qu'elle prétend avoir trouvé des raisons suffisantes pour démontrer que l'homme n'est qu'une matière organisée, et que l'existence de l'âme est une chimère. Il doit rester confondu en voyant cette obstination universelle du genre humain à rester fidèle à une conviction que ses raisonnemens lui font envisager comme une erreur. Et il ne faut pas qu'il dise que la vérité qu'il a trouvée est trop sublime pour pouvoir descendre dans les intelligences vulgaires. Quelle intelligence ne pourroit entendre qu'il n'y a dans l'homme que de la matière? Cette doctrine, par cela même qu'elle n'est point approfondie, est à la portée de tous les esprits. La grossièreté des passions humaines va même au-devant d'elle, et si dans ses conséquences elle offre des mystères et des abîmes pour l'entendement, en soi elle n'a rien que de facile à être saisie par une intelligence qui ne va pas aux difficultés, et qui s'arrête aux premières idées. Comment donc la notion de l'âme triomphe-t-elle à la fois des démonstrations de la philosophie et de la brutalité des mortels? Je suppose toujours que ce n'est rien qu'une erreur;

mais il est alors évident que c'est l'erreur la plus étonnante pour la raison qui jamais ait été entendue, et qu'elle offre à la philosophie plus de mystères que toutes les vérités réunies.

Mais il faut sortir des suppositions. Et ici j'aime à citer un docteur de cette époque qui nous prêtera encore souvent l'autorité de sa science.

« Tous les hommes, dans tous les temps, dit le docteur Bérard, ont cru à l'existence distincte de l'âme, comme ils ont cru à l'existence des corps. Il n'y a que quelques philosophes qui ont nié l'une ou l'autre, et le plus souvent par la raison ridicule qu'ils ne pouvoient pas les concevoir. Ainsi, admettre cette vérité, c'est croire au genre humain, à la raison; c'est recevoir une vérité qui fait partie de notre existence. Si cette opinion étoit une illusion, nous ne pourrions pas y résister : elle seroit dans nos facultés même; et si Dieu nous avoit ainsi trompés, sa justice l'obligeroit à réaliser cette illusion et nos espérances. On a beau dire; la voix du genre humain est la voix de la nature : elle est l'expression nécessaire de ce qui est, ou de ce que l'on est obligé de croire comme si cela étoit [1]. »

Et il ne faudra pas dire que cet attachement invincible de notre esprit pour une croyance qui révolte les passions est un préjugé de l'ignorance.

Nous demanderions, en premier lieu, comment un tel préjugé peut résister dans un esprit cultivé à des démonstrations qui seroient évidentes?

En second lieu, comment un préjugé peut-il embrasser tous les temps et tous les lieux; les temps polis

[1] *Doctrine des rapports du physique et du moral;* de l'Ame, p. 624.

et les temps barbares, les lieux habités par des nations savantes, et les lieux couverts de peuplades grossières? Le propre de l'erreur est d'être variable dans l'esprit de l'homme. Elle y règne toujours, si l'on veut, mais en prenant à chaque moment des formes diverses; c'est ce qui la distingue de la vérité, qui ne change point.

Et enfin, nous entendons qu'un homme ou que plusieurs hommes restent obstinés dans l'erreur, malgré l'évidence de la vérité qui leur est montrée; cette obstination est trop bien expliquée par la vanité du cœur humain, qui avoue difficilement qu'il s'est trompé. Mais nous n'entendons pas que l'universalité des hommes s'attache obstinément à une croyance qui seroit fausse, dès que surtout cette triste vanité humaine n'est intéressée pour rien dans une telle obstination. Tout cela est trop grossier, trop contradictoire avec la nature de l'homme; par conséquent, il faut de toute nécessité tenir le dogme de l'existence de l'âme pour ce qu'il est réellement, c'est-à-dire pour un dogme vrai, pour une croyance inattaquable, à moins qu'en le considérant comme une erreur, on n'aime mieux en faire un mystère profond, et une source de contradictions infinies pour la raison humaine.

Ainsi, comme on le voit, se présente toujours l'universalité des croyances comme la première démonstration de leur vérité.

II. *Preuves philosophiques de cette vérité par le pur raisonnement.*

Cependant l'homme ne sauroit-il trouver en soi-même quelque démonstration nouvelle de l'existence

de son âme? Considérons que notre philosophie ne va jamais à cette conclusion flétrissante pour la raison. Nous avons l'idée de notre âme, parce que cette idée nous est transmise; et par une merveilleuse disposition de notre être, elle s'identifie tellement avec notre conscience, que rien ne l'en peut plus arracher. Voilà la première démonstration philosophique de la vérité de cette idée, démonstration qui tire sa force de l'universalité des êtres intelligens qui, ayant reçu la même notion, s'y attachent avec la même foi.

Mais, ainsi instruits par la tradition humaine, nos réflexions deviennent pour nous un moyen nouveau de démontrer la vérité de ce grand enseignement. Chaque homme s'étudiant attentivement lui-même, découvre par sa propre raison au dedans de lui un être qui n'est point la matière de son corps, lequel reçoit du dehors ces instructions, ces notions, ces vérités dont se remplit son intelligence, et les comparant ensuite et les méditant, en tire des inductions, et y trouve une source intarissable de raisonnemens et de conséquences. Cette vue intime de l'être pensant, distinct de la matière, devient assurément une preuve manifeste de la réalité de cet être, et ainsi la raison personnelle de l'homme est pour lui un moyen de s'assurer de la vérité.

Toutefois, il faut toujours remarquer que la raison ne distingue clairement cet objet qu'après qu'il lui a été indiqué par une autre raison. L'homme n'auroit point la conscience intime de la réalité de son âme, s'il n'avoit premièrement appris la réalité de son existence; et en second lieu, la conscience de l'être ne devient une preuve de la réalité de l'être, qu'autant

que nous sommes assurés par une raison extérieure que cette conscience ne peut point nous tromper. Or, nulle raison ne nous peut donner cette assurance, si ce n'est Dieu. Il faut donc que Dieu nous soit connu pour avoir la raison philosophique de la vérité de nos convictions, et précisément Dieu nous est connu philosophiquement par le témoignage extérieur. C'est donc sur le témoignage que vient toujours se reposer la vérité de nos connoissances. Telle est la suite de nos idées. Le témoignage universel des hommes nous révèle Dieu, et Dieu est le fondement de nos croyances. C'est à ce principe si simple que se réduit toute la philosophie, et hors de là il n'y a pour l'intelligence qu'un immense égarement ou des incertitudes irrémédiables.

Mais aussi c'est à partir de ce point que la raison particulière de l'homme peut s'élancer hardiment; elle a trouvé un fondement où elle peut s'appuyer; dès lors tous les mystères se découvrent. L'homme pénètre en lui-même; il s'étudie, il se connoît, il se voit, et les connoissances qu'il acquiert par cette étude intérieure de son être reposent sur un point d'appui qu'il n'eût point trouvé au dedans de lui, mais qui, une fois aperçu, sert d'éternel fondement à ses découvertes.

Qu'après cela nous voyions reparoître cette secte de philosophes que nous avons montrée au commencement, et qui s'obstine à nier l'existence de l'âme, malgré le témoignage du genre humain et les démonstrations de la métaphysique, nous avons un moyen sûr de convaincre d'erreur cette secte impie.

Remarquons d'abord qu'il paroît impossible que l'homme qui nie son âme s'entende bien lui-même. S'il nie l'âme, il pourroit tout aussi bien nier sa

pensée ; et qu'aurions-nous alors à lui répondre ? ne nous paroîtroit-il pas un insensé, semblable à celui qui nieroit le soleil, au moment où ses yeux seroient éblouis de ses rayons ? son délire seroit plus extrême encore ; car nier son être intime, est un excès plus grand que de nier un être extérieur. Il est donc fort douteux que le philosophe qui nie l'âme comprenne bien ce qu'il veut dire.

Toutefois il est vrai que, tant que la dispute reste engagée entre deux philosophes qui n'interrogent que leur conscience, la vérité philosophique ne sauroit jamais jaillir de leurs discussions. Ce n'est qu'au moment où l'une des deux convictions se trouve par hasard en opposition manifeste avec la conviction de l'universalité des hommes, que s'élève une première autorité qui vient tout-à-coup la confondre. Ainsi en est-il de celui qui nie son âme ; son délire ne commence à être démontré par une raison philosophique que lorsque le genre humain se présente pour contredire ses prétendues convictions.

Alors on voit un homme qui se met de lui-même hors de la société des intelligences, en reniant une croyance qui leur est commune. Il seroit inutile donc de passer outre. On ne disserte pas contre un insensé ; et si tout-à-l'heure, en présence d'un seul philosophe qui argumentoit contre lui avec sa seule raison, il conservoit encore le droit philosophique de soutenir sa conviction, et de regarder de son côté comme une folie la conviction contraire, ici ce droit lui est ravi ; car il paroît en présence du genre humain, et il ne dira pas sans doute dans son orgueil, que c'est le genre humain qui est fou.

Mais ce premier commencement de la vérité ayant une fois éclaté, les autres raisonnemens philosophiques reçoivent aussitôt toute leur force et leur certitude.

Voilà un philosophe qui seul dans le monde croit qu'il n'a point une âme; à le bien entendre, ce n'est pas là une conviction; c'est seulement la négation d'une croyance. On peut donc lui demander si sa philosophie ne va qu'à renverser ce qui est cru. Ce n'est pas là une vraie philosophie, car la philosophie doit chercher à établir la verité par la raison; *et la vérité*, dit Bossuet, *est ce qui est*. La philosophie qui établit ce qui n'est pas, établit donc le néant. Chose absurde dans les termes! croire le non-être de l'âme, ce n'est pas croire. Qu'est-ce donc qu'un philosophe qui croit être philosophe parce qu'il nie? C'est un insensé, qui ne sait pas même le sens des mots qu'il emploie, qui ne sait ni ce que c'est que la vérité, ni ce que c'est que l'être, ni même ce que c'est que croire.

D'autres difficultés se pressent en foule. Dès que le philosophe entend qu'il n'a point une âme, il a done trouvé un moyen philosophique de s'expliquer sa pensée et son intelligence. Nous disons que l'âme est l'être pensant, et le philosophe n'ose pas dire qu'il ne pense pas. Comment donc entend-il qu'il pense, s'il n'y a point en lui un être pensant?

III. *Mystères du matérialisme.*

Le philosophe dit qu'il est un être organisé, et que la matière organisée pense. Voilà son système; mais qu'il prenne garde, c'est un système qui le pousse invinciblement d'abîme en abîme. Je lui demande donc

comment il entend que la matière, de quelque manière qu'elle soit organisée, puisse penser. Penser en effet, c'est-à-dire concevoir, vouloir, se souvenir, prévoir, sont des effets évidemment immatériels. Comment donc un effet immatériel peut-il résulter d'une cause matérielle? Le philosophe entend-il ce mystère? et encore, si la matière organisée pense, qu'est-ce que l'organisation qui produit ce grand effet? le philosophe en connoît-il les conditions? ces conditions sont-elles dans une certaine forme de la matière? Mais « quel rapport y a-t-il entre cette forme et cette action? comment concevoir le passage de l'une à l'autre [1] ? » Et ensuite la matière qui pense, pense-t-elle dans tout son ensemble, ou bien dans quelques-unes de ses parties, ou bien dans une certaine substance distincte, mais inhérente? Si toute la matière pense, comment des parties diverses de la matière produisent-elles un effet qui est un? si ce sont quelques parties de la matière, comment encore cette simplicité de la pensée, et comment cette séparation des parties pensantes dans l'être matériel? et si c'est une substance distincte de la matière organisée, cette substance même est-elle matière? et dans ce cas, toutes les difficultés précédentes se renouvellent; ou bien cette substance est-elle immatérielle? et alors le philosophe ne gagne rien à nier l'âme, puisqu'il est forcé de reconnoître un être pensant qui n'est pas matière. Toutes ces difficultés sont infinies, et le philosophe qui se vante de ne croire que ce qui lui est démontré, est contraint, en se faisant matérialiste, de dévorer des mystères qui confondent et déconcertent toute la raison. C'est le contraire qui devroit

[1] M. *Bezard*, pag. 459.

avoir lieu; car le philosophe qui renonce à une croyance qui est celle de tout le genre humain, et dont les conséquences sont infinies, devroit avoir des raisons d'évidence infiniment supérieures par leur clarté à toutes celles qui déterminent d'ordinaire ses convictions.

Il est donc impossible de supposer que son esprit se soit jamais appliqué à entendre ce que c'est que la matière et ce que c'est que la pensée. Les sciences physiologiques lui ont fourni dans ces derniers temps je ne sais quel langage de convention, à l'aide duquel il croit expliquer tous les mystères de la vie intellectuelle, sans recourir à la nécessité d'un être intelligent et immatériel. C'est à l'aide d'un certain *organisme*, merveille toute nouvelle dans la nature humaine, qu'il se rend compte de toutes les modifications de la pensée. Notre objet n'est point de le suivre dans ce champ d'illusions et de chimères. La véritable science a renversé ce frêle édifice du matérialisme [1]. Mais sans entrer dans les discussions de la science, nous pouvons toujours arrêter le philosophe par un seul mot sur chacune des découvertes qu'il croit avoir faites.

Et d'abord qu'est-ce que la vie en général? Le sait-il, lui qui nie la vie de l'âme pour s'attacher à la vie organique du corps? Comment l'organe vit-il? et comment cesse-t-il de vivre? entend-il ces difficultés? Et parce qu'il a trouvé le terme de *principe vital* et de *causalité*, croit-il avoir percé les mystères? sait-il même ce que c'est que principe, ce que c'est que cause [2]?

[1] Voyez surtout la partie de l'ouvrage de M. *Berard*, qui traite du jugement, du raisonnement, et des méthodes.

[2] Ces considérations seront développées dans le chapitre de la physique, à l'article *physiologie*.

Il ne va pas, dit-il, à la raison des choses. Pourquoi donc prétend-il raisonner?

Il s'arrête à l'être tel que la nature le lui présente. Mais entend-il cet être? entend-il que la conscience qu'il a de son être soit un organe? entend-il qu'un organe sente qu'il sent? entend-il qu'un organe veuille, et délibère s'il voudra, et s'il agira?

Ce n'est pas tout. Les modifications de la pensée sont infinies. L'homme sent, veut, se souvient, prévoit, raisonne, compare, réfléchit. Toutes ces modifications sont-elles le produit d'un organe unique? Dans ce cas, on demande comment un organe distinct de l'être agit spontanément sur l'être tout entier. J'apprends que je suis assailli par des brigands qui veulent attenter à mes jours: tout mon être s'agite à l'instant même; je veux me défendre, je saisis des armes; une autre pensée survient: je serai seul contre beaucoup d'ennemis; je songe à prendre la fuite: je délibère, et soit que je me décide à combattre, soit que je veuille fuir, tout mon être est animé; ma pensée est prompte, et je saisis avec rapidité tous les moyens de salut que la réflexion la plus calme pourroit m'indiquer. Quel est l'organe qui produit ces divers effets? comment cet organe agit-il à la fois sur tout mon corps? et comment fait-il naître des résultats si contraires? Comment cet organe peut-il à la fois délibérer et agir? comment reçoit-il une impression de crainte? comment sent-il le désir de la conservation de tout l'être? tout cela n'est-il pas mystérieux?

Dira-t-on que chaque modification de l'être est produite par un organe particulier? nouvel abîme. Comment cette simultanéité de perceptions, d'actes, de

mouvemens contraires? Chaque organe a-t-il sa conscience? que devient l'unité du *moi* intelligent, du *moi sentant?* Ici tout est absurde, tout est rempli de ténèbres.

Voyez donc à quelles extrémités se porte le philosophe qui nie l'âme; tout son être lui est un mystère profond. Il ne comprend pas, dit-il, la nature de l'âme. Comprend-il donc mieux la nature de la pensée? comprend-il l'intelligence? comprend-il l'organisme? comprend-il un cerveau qui pense, et qui, par la pensée, agit sur le corps? Il se réduit pourtant à rester éternellement ignorant en présence de tous ces prodiges, pour ne vouloir pas croire un prodige qui en est l'explication la plus simple et la plus manifeste.

Et c'est toujours en étonnant le philosophe par l'aspect de sa profonde ignorance de toutes choses, que nous le poussons à bout dans ses systèmes d'incrédulité. Qu'est-il besoin de chercher à convaincre son obstination par des démonstrations toujours renouvelées de nos propres croyances? On diroit que c'est nous qui avons besoin de nous défendre dans la possession de la vérité. N'est-ce pas plutôt au mensonge à produire ses preuves? Est-ce le mensonge ou la vérité que la philosophie appelle à son tribunal? et est-ce enfin à celui qui croit l'être, ou à celui qui croit le néant de l'être, c'est-à-dire qui ne croit pas, à démontrer la réalité des objets de sa foi?

Et il ne faut pas croire que nous soyons exposés par notre manière de lutter contre le matérialisme, au reproche de n'admettre une âme que parce que sans elle les phénomènes moraux sont inexplicables. Nos raisons de croire ont d'abord été exposées. Dieu, placé

en tête de nos connoissances, est un fondement assez inébranlable de notre foi. La conscience humaine nous prête ensuite son autorité, et enfin, le raisonnement vient nous confirmer dans nos convictions.

Mais, après tout, ce n'est pas non plus une raison indifférente de croire que de voir l'impuissance où se réduit l'incrédule, et nous pouvons bien triompher du matérialiste, dès que nous trouvons en notre âme le dénoûment de tous les mystères qui confondent son entendement. Par elle, en effet, s'explique l'unité du *moi* sentant, la spontanéité des perceptions contraires du *moi*, la conscience du moi, mystères autrement inouis.

Par elle encore s'expliquent les facultés connues sous le nom de mémoire, d'imagination, d'attention, de réflexion, etc.; facultés, autrement, environnées d'obscurités. Et ce n'est qu'en partant de cette haute croyance d'un être pensant en nous que la métaphysique développe le système de nos connoissances intimes, et les fait reposer sur un fondement toujours sûr.

Elle n'est pas pour cela contrainte de nier l'action physique du corps sur l'âme qui le met lui-même en action. Elle concilie admirablement les rapports de ces deux êtres, et elle prend garde qu'une philosophie aveugle n'attribue à l'un ce qui doit être attribué à l'autre. Ainsi elle distingue l'être qui produit, ou plutôt qui transmet la sensation, et l'être qui la reçoit, et qui sait qu'il la reçoit [1]. Ainsi elle marque la destination de l'un

[1] « Les fonctions des sens, de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, etc., exigent des appareils compliqués et distincts; le but de ces fonctions est séparé : aussi y a-t-il des organes de la vue, de l'ouïe, etc. Mais la vision, l'audition, l'olfaction, considérées en elles-mêmes et comme

et de l'autre; et, dans leurs relations nécessaires, elle distingue celui des deux qui commande, et celui des deux qui est dans la dépendance. Ici la métaphysique prend un caractère véritablement élevé. Notre objet n'est pas de la suivre dans ses hautes recherches, puisque nous nous proposons simplement de montrer le fondement des connoissances; mais comment ne pas mentionner au moins ce qu'il y a de fécond pour l'entendement dans l'étude des principales facultés de l'âme.

IV. *Bossuet nous apprend le vrai système des facultés de l'âme.*

La première de toutes, celle qui offre le plus de méditations à l'esprit, c'est la volonté, et l'action de la volonté sur le corps. Il faut voir comment Bossuet a suivi dans tous ses secrets cette action miraculeuse et cachée [1]. Il faut voir encore comment il montre l'intelligence distincte des organes de l'intelligence [2], et comment il rend ainsi plus intime et plus profond le sentiment que nous avons de notre âme. A mesure que je cite Bossuet, je résiste avec peine au besoin de répéter ses éloquentes paroles; mais je ne résisterai pas de même au désir de rendre hommage au grand génie qui brille dans tout ce beau traité de la Connoissance de Dieu et de soi-même; ouvrage admirable, que la

des modifications spécifiques de la sensibilité, ne peuvent pas avoir d'organes, d'instrumens, et n'en ont réellement pas. » M. *Berard*, pag. 458. Ouv. cité.

[1] Voyez l'ouvrage de la *Connoissance de Dieu*, etc., chap. III, XV et suiv.

[2] *Ibid.*, XIII et suiv.

France n'a point su apprécier, puisqu'elle n'en a pas fait le fondement des études philosophiques dans ses écoles, et qu'elle n'a jamais eu la pensée de l'opposer aux systèmes sortis des académies étrangères, et tour à tour renversés par des systèmes nouveaux.

Bossuet est celui de tous les philosophes anciens et modernes qui a le plus profondément médité les opérations de l'âme humaine, et qui a su le mieux distinguer ces opérations de celles du corps, organe de l'âme. Mais dans ces recherches si savantes et si curieuses, Bossuet entend-il trouver au dedans de l'homme le principe même de la certitude de ses connoissances? Qui le dira? Bossuet apprend à l'homme à se connoître, pour lui apprendre par là à connoître Dieu. Mais il ne disserte pas, comme ces philosophes qui ont voulu tout démontrer par eux-mêmes, pour donner à l'homme la raison de toutes choses. Pour lui, la raison de toutes choses, c'est Dieu. Il part de là, et c'est là qu'il veut revenir. Il étonne l'homme dans l'étude de lui-même; il lui montre ses propres merveilles; il lui découvre le secret de son intelligence; il lui explique son être, non point pour lui faire accroire qu'il pense et vit de lui-même, mais pour donner, par la contemplation de son propre mécanisme intellectuel, une plus haute idée de Dieu, créateur de ce grand prodige.

C'est pitié, après cela, d'entendre des discoureurs qui vont se demandant si Bossuet ne partageoit point quelque nouveau système philosophique, si Bossuet n'étoit pas cartésien : Bossuet étoit chrétien, et rien au-delà. Il connoissoit la vérité par la foi, et il la démontroit par le raisonnement; voilà sa philosophie. Et lui-même a pris soin de nous le dire, lorsqu'ayant à juger, sous

le rapport de la foi, deux lettres de Descartes, et après avoir apporté dans le jugement toute la sévérité d'un évêque, il ajoute, au sujet des pures opinions philosophiques, ces mots remarquables : *Pour le pur philosophique, j'en fais bon marché* [1].

Bossuet donc n'avoit garde d'entrer dans les disputes étroites de la philosophie, qui ne sont d'abord une ressource que pour les esprits subtils, et deviennent ensuite un instrument de ruine pour les esprits pervers. Jamais ce grand génie ne sentit le besoin de sortir des voies de la tradition sociale, c'est-à-dire de la tradition chrétienne, pour arriver à cette haute philosophie par laquelle il explique le mystère de l'intelligence. Pour lui, la vérité est connue avant d'être démontrée, et s'il veut apprendre à l'homme à connoître son âme, il ne suppose pas que l'homme doute qu'il ait une âme; il part toujours des vérités qu'il veut rendre plus sensibles par son éloquence, comme si elles étoient déjà démontrées. Et telle étoit en effet l'ancienne philosophie, jusqu'à ces temps de réforme, où l'on vint dire à l'homme qu'il devoit ne tenir pour vrai que ce qui lui étoit démontré d'avance, c'est-à-dire le mettre dans l'impossibilité philosophique d'être jamais certain d'aucune chose. Précédemment, la raison se soumettoit d'elle-même aux vérités enseignées, et se réservoit seulement le beau privilége de chercher en soi des moyens nouveaux de les rendre plus éclatantes à ses propres regards, et aux regards des autres hommes. Il a fallu depuis donner à

[1] Lettres de Bossuet, XXXVIII[e] vol. de ses *OEuvres*, pag. 252, édit. de Versailles.

la raison, devenue superbe et dédaigneuse, des motifs de se soumettre, et nous voici forcés de démontrer par la philosophie que la foi est le commencement de la philosophie. Bossuet eût-il pensé que cette doctrine auroit quelque jour les apparences d'une grande nouveauté parmi des hommes attachés au christianisme! singulière erreur des esprits prévenus et entraînés malgré eux par le torrent des doctrines! Pour combattre la philosophie, les Chrétiens se sont faits philosophes. Restons chrétiens si nous le sommes, et avec l'imposante autorité de nos dogmes, c'est-à-dire avec l'autorité même de Dieu, qu'avons-nous à craindre des sophistes?

Nous avons vu comment l'existence de l'âme, une fois mise en doute, laisse dans une profonde obscurité tout l'entendement humain; par la raison contraire, cette vérité une fois connue, est le dénoûment de tout le mystère de l'intelligence. C'est l'âme qui pense, qui agit, qui veut, qui est libre, qui se souvient, qui prévoit; et c'est l'âme encore qui est maîtresse du corps qui lui sert d'instrument et d'organe pour communiquer avec les intelligences qui sont hors d'elle. Telle est la double nature que Dieu a mise dans l'homme en le créant; telles sont les conditions de son être, conditions que lui-même a pris soin de faire connoître à l'homme, sa créature, qui sans cela seroit dans une éternelle ignorance de lui-même.

En effet, c'est par l'enseignement d'autrui que nous commençons à nous connoître, et nulle autre preuve plus manifeste ne peut être donnée de cette origine de nos connoissances, que l'ignorance où restent plongées les intelligences les plus cultivées, dès qu'elles

ont cessé d'entendre la voix de l'enseignement. Les philosophes de l'antiquité, avec leur beau génie, n'ont point connu leur âme, où l'ont mal connue, dès qu'ils n'ont voulu la connoître que par eux-mêmes, ou dès que la tradition leur a manqué. La tradition leur disoit bien qu'il y avoit une âme dans l'homme. C'est tout ce qu'elle pouvoit transmettre à la plus grande partie de la race humaine; vérité fondamentale au-delà de laquelle la curiosité ne devoit point pénétrer. Mais les philosophes pouvoient-ils s'arrêter au terme imposé au reste des hommes? Ils voulurent connoître cette âme. Et qui pourra compter leurs égaremens sur cette unique question? Pour les uns ce fut une portion de Dieu, pour les autres ce fut un principe de feu; pour quelques-uns, une substance particulière répandue dans toutes les parties du corps; pour la plupart, une émanation de l'âme universelle du monde; plusieurs même la vouloient corporelle; et ainsi les disputes étoient infinies sur son origine et sur sa nature.

Comment les philosophes seroient-ils sortis de ce désordre d'opinions, sans un enseignement supérieur à toutes les opinions? Ce n'est donc point par la philosophie que l'homme connoîtroit la vérité sur l'âme. Il n'en connoîtroit pas même l'existence; c'est beaucoup que la connoissant une fois, il ne se perde pas dans mille idées sur sa nature et sa destination.

V. *Il n'y a qu'une métaphysique religieuse qui conserve à l'homme sa dignité.*

Après ces considérations générales sur le fondement philosophique de nos croyances sur l'âme, il resteroit,

je le sais, plusieurs questions à traiter sur la doctrine du matérialisme. Ces questions sont fécondes pour l'éloquence. Il y a au dedans de l'homme quelque chose de noble qui se soulève à l'aspect de cette matière où l'on voudroit le réduire. Il semble qu'il se sent arracher ce qu'il y a de plus intime dans son être; il croit voir mutiler sa nature; il laisse alors échapper des cris d'indignation et de colère; c'est sa conscience qui parle et qui lui tient lieu de raisonnement; chaque homme enfin trouve en soi du génie pour exprimer l'horreur que fait naître l'aspect de cette dégradation dont il se sent flétrir. C'est comme l'horreur produite par l'aspect des cadavres. L'homme fuit la pensée du matérialisme; il craint de ne plus paroître un homme à ses propres yeux; et celui qui s'y arrête, au contraire, perd en effet quelque chose de sa propre estime et de sa grandeur. De là ce besoin de se comparer à la bête, pour se glorifier encore de quelque chose, s'il trouve que son organisation est plus accomplie; comme s'il y avoit lieu de s'applaudir de quelques formes plus parfaites, et qui, après tout, sont jugées telles sans aucune raison, puisqu'il n'y a de raison de supériorité que dans ce qui est intelligent.

Et ici encore se présentent de grandes méditations par cette comparaison de l'homme et de la brute; le philosophe matérialiste croyant assez honorer sa propre nature, en se mettant au sommet de la chaîne des animaux, sans avoir en soi aucune raison métaphysique d'une si haute prééminence, et le philosophe chrétien montrant au contraire dans la simple croyance de l'âme la vraie élévation de la nature de l'homme, et l'établissant roi des êtres, par sa seule

intelligence, puisque l'infini sépare l'être qui ne pense pas et l'être qui pense, à quelque degré d'abjection que celui-ci laisse tomber sa nature par l'abrutissement de ses passions.

Combien de tels sujets sont féconds pour la philosophie! ils offrent à la fois leurs inspirations au naturaliste qui considère l'organisation physique des êtres, et au métaphysicien qui approfondit les secrets de l'intelligence. Nous ne pouvons que les indiquer à la méditation de nos lecteurs, puisqu'enfin notre sujet est renfermé dans la recherche de l'origine et de la certitude de nos connoissances. Nous abandonnons avec moins de regret d'autres questions oiseuses dont on fatigue vainement les intelligences dans les écoles de philosophie : la question de l'origine des idées, la question si l'âme pense toujours, et quelques autres semblables, qui donnent lieu à des disputes vaines, et qui jamais ne firent pénétrer dans la conscience aucun motif nouveau de s'attacher à la croyance de l'âme et à des espérances d'immortalité.

VI. *De l'immortalité de l'âme.*

Mais une croyance dont il importe infiniment de rechercher les fondemens dans les écoles et dans les livres, c'est la croyance de l'immortalité de l'âme.

L'homme meurt-il tout entier, ou bien trouve-t-il au-delà du tombeau une vie nouvelle? Voilà l'alternative la plus sérieuse et la plus redoutable qui puisse s'offrir à la réflexion. Il faut choisir entre ces deux contraires. Rester dans le doute c'est encore choisir, car le doute, dans une question si grave, entraîne les

mêmes dangers et ouvre les mêmes abîmes. Comment donc rester dans l'incertitude? « L'immortalité de l'âme, dit Pascal, est une chose qui nous importe si fort, et qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment, pour être dans l'indifférence de savoir ce qu'il en est. Toutes nos actions et toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer, ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement, qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre premier objet. » Et il ajoute, en parlant de ces hommes qui vivent dans l'indifférence dans une question si grave : « Cette négligence, en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit; elle m'étonne et m'épouvante; c'est un monstre pour moi [1]. »

L'homme étant donc obligé, par la seule raison, de chercher le parti le plus sûr dans une alternative qui offre des chances si contraires, et le simple instinct de la conservation et du bonheur étant pour lui comme une sorte d'entraînement vers la croyance qui lui ouvre le meilleur avenir, il reste à considérer si la philosophie n'a pas quelque moyen de démontrer que ce parti de prévoyance est aussi le parti de la vérité.

Il est certain que si la philosophie vouloit se renfermer uniquement dans elle-même, elle n'y trouveroit point de démonstration vraiment métaphysique de l'immortalité de l'âme. Aucun argument *à priori* ne peut être montré à la raison, pour la convaincre qu'il existe au monde une substance qui soit par son

[1] *Pensées*, IIe partie, art. II.

essence impérissable. Il faut que cette vérité repose sur d'autres fondemens que les raisonnemens ordinaires, et certes, au point où nous sommes actuellement parvenus, dans la suite de nos discussions, nous ne pouvons manquer de savoir quels sont ces fondemens, et combien ils sont inébranlables.

Ne perdons point de vue les principes sur lesquels nous faisons reposer la certitude de nos connoissances.

Dieu étant mis en tête des vérités, devient le premier principe de ces vérités; et toutes les vérités étant transmises par la tradition, et non point découvertes par la raison, nous remontons ainsi à une première origine des croyances vraies, qui est Dieu même.

Or, l'immortalité de l'âme est du nombre des croyances que la tradition a ainsi reçues d'un premier auteur, pour les conserver perpétuellement dans la société. Nous en avons vu la preuve manifeste dans l'exposé des traditions universelles du genre humain.

Donc le dogme de l'immortalité doit être admis par la raison, à moins qu'elle ne renie subitement le principe même sur lequel repose tout l'édifice de ses connoissances.

Voilà un raisonnement rigoureux en logique, et auquel vient s'ajouter ensuite tout ce qu'il y a d'imposant dans l'assentiment universel de tous les peuples et de tous les temps, assentiment merveilleux dont nous avons fait plus d'une fois comprendre toute l'autorité, et sur lequel il faut souvent appeler l'attention du philosophe, afin qu'il ne soit pas tenté de préférer sa propre raison à cette voix éclatante de la raison du monde entier.

Mais pourquoi ne donnerions-nous pas enfin tout

son développement à cette haute argumentation, déjà si puissante par elle-même?

Dieu, disons-nous, se montre comme seul et vrai fondement des connoissances humaines. Et par cette doctrine, nous nous élevons de nous-mêmes, et par une simple démonstration philosophique, à la révélation. En effet, il est démontré que toutes les vérités morales sont enseignées et non point découvertes par la raison : donc elles sont premièrement révélées; donc, pour en trouver l'origine parmi les hommes, il faut de toute nécessité monter jusqu'à Dieu, et arriver à une époque, quelle qu'elle soit, où Dieu les ait jetées dans la société, pour y être perpétuellement conservées. Si l'on n'adopte pas cette conséquence, on rend inexplicable tout le système des connoissances; on ne sait plus comment l'homme conçoit quelque chose; l'origine des vérités se perd dans un vague mystérieux. On aperçoit dans le monde des traditions universelles, et l'on ne sait point d'où elles partent. Ce sont des traditions sans commencement, et c'est une sorte de hasard qui les a rendues propres à chaque intelligence. Le monde entier, en les perpétuant, leur donne bien un caractère profond de certitude; mais le monde entier ne sait pas comment et pourquoi la vérité leur est propre. La raison est contrainte de se soumettre à l'autorité universelle des hommes qui les perpétuent, mais la raison ne trouve plus hors de là aucune lumière pour s'assurer qu'elles soient vraies d'elles-mêmes, et indépendamment de tout moyen par lequel est manifestée leur vérité.

C'est donc ici que le doute commence sur toutes choses. Se mettre hors de la révélation, c'est donc se

mettre hors de la philosophie; voilà ce qu'il faut enfin faire comprendre à un siècle long-temps prévenu par les discours des vains sophistes.

Et d'un autre côté, la révélation se montrant au contraire comme un fait historique à la tête de la société humaine, est à la fois le fondement philosophique des vérités transmises par la société; or l'immortalité de l'âme est une de ces traditions sociales qui remontent à la première origine des hommes; c'est donc là qu'elle trouve, avec toutes les autres, le premier appui sur lequel elle repose aux yeux de la raison. C'est Dieu qui d'abord a dit à l'homme qu'il le créoit immortel, et c'est cette parole de Dieu que l'homme a conservée et transmise fidèlement, comme un souvenir glorieux pour lui-même, et comme une grande espérance qui lui est laissée au milieu de ses douleurs. Voilà comment est renversée cette distinction futile que l'on voudroit faire de la révélation et de la philosophie. Sans la révélation il n'y a point de philosophie, parce qu'il n'y a point de première vérité; sans la révélation le dogme de l'immortalité de l'âme est lui-même un écueil où vient se briser la raison. Mais aussi voyez comme la révélation, qui est elle-même la plus haute démonstration d'une vérité, répand la lumière et la vie sur les autres démonstrations qui se pressent autour de cette même vérité.

L'âme est immortelle, parce que Dieu l'a créé immortelle, et lui-même a révélé à l'homme ce beau privilége de sa nature.

Mais ensuite l'âme est immortelle, parce que Dieu, créateur de l'homme et de la société, n'a pas pu borner à cette vie misérable les espérances du juste.

Et encore l'âme est immortelle, parce que Dieu l'a faite de son souffle divin, marquant ainsi la distance infinie qui sépare le corps pétri d'un peu de matière périssable, et cette substance spirituelle émanée du Créateur.

L'âme est immortelle, parce que la mort, qui dissout les corps, ne sauroit dissoudre l'être qui n'est pas corps.

L'âme est immortelle, parce que la pensée de son immortalité lui est inhérente, et que Dieu seroit, de tous les trompeurs, le plus cruel, s'il avoit séduit l'homme par de telles chimères.

L'âme est immortelle, parce que la création seroit indigne de Dieu, s'il n'avoit jeté sur la terre que des êtres d'un jour, et s'il avoit encore livré leur existence à je ne sais quelle aveugle fatalité, en sorte que la vertu fût le plus souvent exposée aux tourmens affreux de la vie, et que la perversité pût se livrer à ses infamies, et jouir de ses triomphes, sans avoir à craindre ni ses remords, ni la justice d'un avenir.

L'âme est immortelle, parce que la pensée est immortelle, parce que la vérité est immortelle, parce que l'intelligence est immortelle.

Combien de démonstrations se pressent donc pour affermir cette vérité de l'immortalité de l'âme dans les consciences ! Mais toujours c'est Dieu qui est le fondement des démonstrations.

Après cela, il est permis sans doute de regarder avec un profond dédain l'abjection de ces philosophes qui disent qu'ils ne sont pas immortels. Qu'ils se retirent donc loin de nous, ces êtres dégradés, qui n'ont rien de notre nature ! Qu'ils descendent vers ces brutes

qui rampent dans la matière ! qu'ils cessent de se mêler parmi des hommes qui ont les regards tournés vers le ciel, et qui sentent au dedans d'eux-mêmes quelque chose de grand et d'immortel ! Êtres tombés de leur gloire, ils ne vivent plus que dans l'infamie ; ils se complaisent dans le néant ; leur espérance meurt dans un sépulcre. Ainsi, disent-ils, ils relèvent la dignité de la race humaine, et ils proclament sa liberté. Quelle est cette dignité, qui tressaille de joie en se confondant parmi les cadavres ? Quelle est cette liberté, qui bat des mains parce qu'elle a conquis la mort ? Jouissez, jouissez de votre triomphe, philosophes insensés ; nous vous laissons vos tombeaux, laissez-nous notre avenir ; nous vous laissons votre orgueil, laissez-nous nos espérances ; nous vous laissons le néant, laissez-nous l'éternité.

CHAPITRE IX.

DE LA MORALE.

A ce mot de morale, les plus hautes questions se présentent tout-à-coup à la pensée; une carrière immense se découvre, et l'on s'effraie d'avoir à pénétrer dans des sujets qui s'agrandissent à mesure qu'on essaie de les traiter.

La morale embrasse la vie de l'homme dans tout son ensemble; elle le considère dans ses passions intérieures, dans sa volonté, dans sa liberté, dans ses actes, dans ses pensées intimes, dans ses rapports avec les autres hommes et avec Dieu même, et chacune de ces considérations pouvant se diviser elle-même en mille objets divers, par la diversité des modifications de la nature humaine ou par les variations multipliées des relations sociales, il en résulte une matière toujours nouvelle et toujours féconde pour la philosophie, et qui reste inépuisable à toutes les méditations du génie et à toutes les subtilités de la raison.

Nous n'avons garde de nous précipiter aveuglément dans un tel abîme. Nous allons seulement exposer les principes sur lesquels repose la vérité de la morale, considérée comme science philosophique, et non point comme science d'observation.

Les écoles distinguent la morale générale et la morale spéciale : l'une qui traite des actes humains et de leur principe en général, et l'autre qui traite des diverses obligations de l'homme. Nous pouvons adopter cette division.

PREMIÈRE DIVISION.

MORALE GÉNÉRALE.

I. La philosophie ne peut établir d'elle-même la distinction du bien et du mal, et Dieu est l'unique fondement de la morale. — II. La distinction de la loi divine et de la loi naturelle est chimérique. — III. Dans le système de la loi naturelle, le droit reste inexplicable. — IV. Les lois écrites restent même sans autorité, à moins qu'on ne remonte jusqu'à Dieu, comme auteur du droit. — V. Obscurité de quelques questions, et surtout de la liberté de l'homme : raison de se soumettre à Dieu.

I. *La philosophie ne peut établir d'elle-même la distinction du bien et du mal, et Dieu est l'unique fondement de la morale.*

L'homme trouvant dans sa nature dégradée et déchue deux principes contraires qui le déterminent dans ses actes, et les actes humains recevant conséquemment de cette double impulsion un caractère différent, la première question de morale à examiner devroit toujours être de savoir s'il y a un bien, s'il y a un mal. Tout dépend, en effet, de cette distinction : sans cela, toutes les études morales manquent d'objet.

Or, nul homme assurément ne doute qu'il n'y ait un *bien*, qu'il n'y ait un *mal* dans les actions humai-

nes. Mais sur quoi se fonde cette conviction si juste en elle-même?

La philosophie s'épuise en efforts pour en trouver la raison dans ses principes; mais, à le bien entendre, les efforts de la philosophie sont évidemment superflus. Aucune raison purement philosophique ne peut, en effet, établir la distinction du bien et du mal, et le philosophe qui a le bonheur d'avoir des idées justes et précises sur une si grave question reste néanmoins impuissant pour convaincre d'erreur par sa propre raison le philosophe qui l'envisage avec des idées toutes contraires. Cela est rendu clair par tout ce que nous avons dit jusqu'ici, puisque le droit de juger étant rendu égal par la philosophie entre deux raisons particulières, l'une d'elles ne sauroit trouver en soi aucun motif philosophique de renier les pensées de l'autre.

Il faut donc sortir du cercle ordinaire des disputes, pour trouver le fondement de la vérité dans cette question. Les convictions particulières n'y peuvent rien, tant qu'elles restent isolées.

Mais voici une conviction universelle qui se montre. Le genre humain tout entier se lève en déclarant que la distinction du bien et du mal vit dans toutes les consciences; que l'enseignement perpétue cette distinction, révélée d'abord par Dieu lui-même. Ici doit tomber toute raison dissidente; ici commence l'autorité de la raison, qui cherche à établir la réalité du bien et la réalité du mal. Voilà donc le vrai fondement philosophique de la vérité qui est mise en tête de la morale.

Ensuite les raisonnemens s'ajoutent à cette grande autorité. Dieu a donné des lois à l'homme; il lui a

prescrit des devoirs; il lui a annoncé des châtimens et des récompenses : sont-ce là de purs caprices de Dieu ? a-t-il voulu se jouer de l'homme et lui imposer des obligations qui n'auroient rien de vrai en elles-mêmes ? Dès que Dieu a donné des lois, ces lois consacrent la distinction du bien et du mal. Le bien n'est pas seulement une convention sociale, mais une chose réelle; le mal n'est pas un pur caprice, mais une violation positive du bien.

Voilà comment l'idée de Dieu reste toujours le principe nécessaire de toutes les sciences philosophiques.

Et ceci prouve déjà combien sont déraisonnables les systèmes qui ont pour objet de faire de la morale une science purement humaine. La morale n'a pas de fondement, dès que ce fondement n'est pas en Dieu. Les philosophes recourent à la conscience pour y trouver le premier motif de cette distinction du bien et du mal, que le raisonnement ne peut point établir, et qui est pourtant la première question de la science de la morale; mais on peut dire que la conscience n'est point par elle-même une démonstration d'une vérité; car la conscience, à le bien entendre, n'est en nous qu'un témoin intérieur et irrécusable de nos perceptions intimes; et elle ne sauroit en aucun cas être une preuve philosophique de la vérité des notions perçues.

Mais de plus on peut demander sans trop de hardiesse s'il est vrai que la conscience ait naturellement et d'elle-même cette notion du bien et du mal : nos observations générales sur l'origine des connoissances montrent assez que cette notion, comme toutes les autres, est transmise à l'homme, et que sans la so-

ciété il ne la trouveroit pas au dedans de lui. Or, la société elle-même a reçu les notions qu'elle dépose dans la conscience de chaque homme : c'est Dieu qui les lui a enseignées. Donc, encore une fois, c'est Dieu qui est le premier auteur de ces notions, et c'est sur Dieu que repose leur démonstration philosophique.

Donc la science de la morale doit nécessairement être rattachée à l'idée de Dieu, c'est-à-dire à la révélation, autrement elle manque de base, et la philosophie purement humaine est impuissante à établir ses premiers principes.

Cette première observation va nous conduire plus loin.

La distinction du bien et du mal étant établie sur des principes hors de contestation, il est certain que la conscience est obligée, par une conséquence purement philosophique, à rester fidèle à cette double notion, c'est-à-dire à se conformer à l'idée du bien, et à repousser tout ce qui heurte cette idée.

Mais l'homme trouvant dans sa nature corrompue une foule de penchans qui l'empêchent d'être toujours conséquent avec ses propres notions, il a fallu que d'autres motifs, plus puissans que de simples raisons de logique, vinssent l'enchaîner à la vérité. La loi de Dieu lui a offert ces motifs victorieux de ses penchans et de sa foiblesse : sans la loi de Dieu, la morale est une science purement contemplative ; elle est alors comme une vaine théorie de l'esprit, impuissante pour agir sur la conduite habituelle de l'homme et de la société, c'est-à-dire elle est une science sans application, et qui, tout en se proposant de régler les pensées de l'intelligence, n'auroit aucune autorité pour

régler les penchans du cœur. Cela ne peut point être ainsi; car il faut que la science qui enseigne les lois de l'ordre enseigne la raison de suivre ces lois. Autrement c'est une science incomplète et impuissante pour le bonheur de l'homme.

Or, Dieu se présente pour remplir ce vide des théories de l'esprit, et de même que l'idée de Dieu est le fondement de la morale, considérée comme une simple spéculation philosophique, de même la loi de Dieu est le fondement de la morale considérée comme la règle des actions.

Il est vrai que la philosophie humaine cherche encore à établir une grande séparation entre la révélation de la loi de Dieu par lui-même, et je ne sais quelle connoissance purement naturelle de cette loi. Elle essaie donc de distinguer la loi naturelle et la loi divine, et ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que des philosophes chrétiens ont eux-mêmes adopté souvent cette distinction, croyant pouvoir abandonner les ressources infinies qu'ils trouvent dans les croyances révélées pour établir par la simple raison une supériorité dont ils n'ont le sentiment qu'à cause de ces croyances mêmes qu'ils abandonnent par supposition.

Mais rien n'est plus futile, et aussi rien n'est plus funeste qu'une telle distinction.

II. *La distinction de la loi divine et de la loi naturelle est chimérique.*

Qu'est-ce d'abord que la loi qu'on appelle naturelle? Y a-t-il hors de l'idée de Dieu un moyen philosophique quelconque de démontrer qu'il y ait des lois

qui obligent la conscience humaine? quel est ce moyen, et quelles sont ces lois?

On cite saint Thomas, qui dit que « la loi naturelle est une participation *de la loi éternelle* dans la créature raisonnable, et que c'est elle qui enseigne qu'il faut faire ce qui est bien en soi, et fuir ce qui est mal[1]. » Mais cette définition même renverse la distinction qu'on veut établir; car si la loi naturelle est une participation de la loi éternelle, elle n'est donc pas une loi distincte; elle n'existe donc pas d'elle-même.

On cite ensuite des moralistes, et surtout Cicéron[2]. « Il est une loi, dit-il, qui n'est point écrite, mais née avec nous. Nous ne l'avons point apprise, nous ne l'avons point reçue, nous ne l'avons point lue; mais nous l'avons arrachée à la nature; c'est la nature qui nous l'a inspirée, c'est elle qui l'a imprimée en nous[3]. »

Certes, si Cicéron a voulu désigner par ces paroles la loi naturelle, c'est-à-dire la loi qui oblige naturellement à faire le bien et à éviter le mal, il n'est point douteux que ce grand homme n'ait cru profondément que cette loi étoit gravée dans chaque conscience. Mais on abuse évidemment de l'éloquence de Cicéron, et j'en fais ici la remarque, parce que le passage qu'on lui emprunte est cité dans tous les livres. Cicéron, défenseur de Milon, dit qu'il existe dans la conscience de tous les êtres une loi naturelle qui est l'instinct de leur conservation; c'est le droit de se défendre lorsqu'ils sont attaqués, et ce droit en effet n'est point

[1] 1. 2. Quest. xci, art. 2.

[2] Voyez la *Philosophie de Lyon*, la plus suivie dans les écoles de France.

[3] *Pro Mil.*, n° 9.

écrit, ni enseigné, ni transmis ; c'est un droit commun à l'être intelligent et à l'animal ; la nature le révèle, il est inhérent à chacun de nous. Mais qu'y a-t-il de commun entre ce droit, qui n'est autre chose que l'amour de la vie, et la loi naturelle, c'est-à-dire la raison de pratiquer ce qui est bien, et d'éviter ce qui est mal ?

On abuse donc des paroles de Cicéron, et cela arrive souvent à ceux qui citent les noms anciens pour appuyer des systèmes qui sont nouveaux ; et encore, quand ce philosophe auroit pensé, comme beaucoup d'autres, que la loi naturelle est innée, ce seroit seulement un exemple d'erreur dans un grand génie, qui n'ôteroit rien à la vérité de nos doctrines. L'autorité des noms est imposante, nous le savons, mais l'autorité du monde entier l'est plus encore. Les plus grands esprits se sont égarés, mais le monde entier ne se trompe pas.

Sur quoi donc enfin se fonde cette distinction de la loi divine et de la loi naturelle ? On invoque le témoignage universel des hommes, qui tous ont au dedans d'eux-mêmes la notion du bien et du mal, et l'on répète ces paroles de Rousseau : « Jetez les yeux sur toutes les nations du monde, parcourez toutes les histoires, parmi tant de cultes inhumains et bizarres, parmi cette prodigieuse diversité de mœurs et de caractères, vous trouverez les mêmes idées de justice et d'honnêteté, partout les mêmes notions du bien et du mal [1]. » Cicéron avoit dit la même chose, et nous l'avons déjà remarqué.

[1] *Émile*, tom. III.

Mais cette universalité des notions morales est un fait que nous établissons les premiers. On se réfugie dans nos doctrines sans prendre garde qu'elles conduisent rigoureusement à un résultat contraire à celui qu'on veut établir. En effet, l'universalité des notions morales prouve l'universalité des traditions. C'est toujours la tradition qui explique ce qu'il y a de commun dans les croyances; et c'est bien elle encore qui explique ce qu'il y a de bizarre dans les opinions; car les opinions ne sont variables et contraires que là où la tradition n'est point entendue. Et si les notions vraies étoient innées, comment ne seroient-elles pas toujours les mêmes, et toujours également complètes dans chaque homme en particulier? Donc, ce qu'il y a de commun dans les croyances morales, n'est commun que parce que cela est enseigné par la tradition. Et remarquons que cette vérité de fait déroule tout le système de la science de la morale. D'abord nous voyons que la tradition transmet les notions du bien et du mal, et ces notions lui sont révélées à elle-même. Dieu donc est le premier auteur des notions transmises. Mais la tradition transmet aussi la notion des lois qui obligent la conscience dans la distinction du bien et du mal. Dieu donc est aussi le premier auteur de ces lois, donc elles sont divines. Allons plus loin.

La philosophie soutient que l'ignorance du droit n'est jamais invincible; question douteuse pour la raison, et qui est le plus souvent renvoyée aux études et aux décisions imposantes de la théologie. Toutefois on peut bien aussi, ce me semble, la résoudre par la philosophie, mais c'est uniquement en posant en principe l'universalité des traditions: autrement, qui dira que le

barbare nourri dans le désert, loin de toute communication avec les intelligences sociales, trouve au dedans de lui cette notion des devoirs, sans laquelle évidemment il n'y a point de loi? Le sauvage qui mange la chair de son ennemi a-t-il la même notion innée de ce qui est bien et mal, que le chrétien qui court porter des consolations et des secours à celui qu'il a vaincu sur un champ de bataille? Pour pouvoir dire du sauvage qu'il est coupable de la violation d'une loi sainte, il faut pouvoir constater que quelque reste de tradition étoit parvenu jusqu'à lui, et lui avoit apporté au moins un vague souvenir de cette loi; autrement la raison n'a aucun moyen d'établir qu'il ne l'a point ignorée invinciblement, ni par conséquent d'accuser sa conscience de l'avoir méconnue.

III. *Dans le système de la loi naturelle, le droit reste inexplicable.*

D'ailleurs, à considérer les choses en elles-mêmes, il est rigoureux de dire qu'il n'y a de loi, que là où la loi a été sanctionnée et promulguée; qu'est-ce qu'une loi naturelle qui n'a pas de sanction, et qui se proclame elle-même? Cela se combat dans les termes. Il ne faut pas mettre des illusions à la place des vérités. Nous disons bien qu'un homme qui viole certaines lois, et qui contrarie certaines notions, fait outrage à sa propre conscience; mais ce n'est point reconnoître que ces notions et ces lois sont d'elles-mêmes dans sa conscience. Qui ne voit que la conscience de chaque homme est façonnée en quelque sorte par la société? La nature de l'homme est bien de s'identifier, ainsi que

nous l'avons dit, avec les vérités qui sont déposées dans son âme, et c'est là ce qu'il faut dire contre le philosophe qui croiroit que la conscience n'est qu'une convention. Mais il faut toujours que ces vérités lui soient montrées.

C'est parce que l'homme a appris qu'il y a des lois venues de Dieu et transmises par la société, qu'il se sent premièrement obligé à les suivre, et qu'il est troublé dans sa conscience lorsqu'il s'en est écarté. Dieu donc se sert de la voix de la société pour proclamer ses lois, et ses lois ne sont obligatoires que pour l'homme qui a pu entendre cette voix. Quel moraliste oséroit penser que l'infortuné qui n'entend ni ne parle, et qui vit au milieu des hommes comme la brute, a son juge au dedans de lui, et que s'il fait mal, il est coupable comme l'homme qui a reçu par la parole la notion de ses devoirs et la raison de sa dépendance?

Mais nous n'avons pas besoin de choisir dans la nature un être incomplet. Supposons que la voix de la société fût subitement méconnue, et que chaque homme prétendît trouver en soi-même la connoissance des lois morales qui doivent règler la conscience. Dans cet état de liberté extrême, où la loi naturelle (s'il y a une loi naturelle) trouveroit toute son autorité, il n'est point douteux que toutes les notions ne fussent bientôt obscurcies. Chacun suivroit son caprice, et le suivroit sans remords. La force seroit le droit; le meurtre et l'adultère, le pillage et la débauche deviendroient légitimes, puisqu'ils n'auroient pour juges que les passions [1]. Bientôt enfin tout seroit confondu, et la

[1] Peut-être est-il permis de montrer un exemple de cette confusion

société tomberoit d'elle-même dans cet état de désordre par où quelques philosophes ont prétendu qu'elle avoit commencé, et qu'ils ont appelé l'état de nature.

Ainsi la loi naturelle, telle qu'on l'imagine, est une loi de confusion, et ceux qui s'efforcent de la distinguer de la loi divine ne parviennent qu'à justifier l'horrible philosophie de ceux qui repoussent également l'une et l'autre, et qui affirment, comme Hobbes[1], qu'il n'y a ni bien ni mal, si ce n'est un bien et un mal de convention et réglé par les lois écrites. Il faut, en effet, arriver à cette conséquence, dès qu'on cherche ailleurs que dans la révélation et dans la tradition la promulgation des lois de la conscience, dès qu'on suppose enfin qu'il y a une loi naturelle qui suffit à la philosophie pour donner à l'homme la raison de ses devoirs.

IV. *Les lois écrites restent même sans autorité, à moins qu'on ne remonte toujours jusqu'à Dieu, comme auteur du droit.*

Mais cette conséquence rigoureuse va plus loin encore, puisqu'elle détruit dans leur principe ces lois

dans la licence de certaines croyances religieuses jetées dans les temps modernes au milieu du christianisme. On sait quels grands excès ont été produits par quelques sectes de la réforme, qui, en poussant à son dernier terme le principe de la liberté de conscience, ont ouvert la barrière au fanatisme le plus aveugle et le plus ardent. Cependant les lois chrétiennes n'avoient point disparu de la société, et leur aspect eut dû contenir l'égarement de ces sectes. Que seroit-ce donc, s'il ne restoit dans le monde que cette loi naturelle qu'on dit se trouver dans chaque conscience?

[1] Lib. *de Cive*.

écrites elles-mêmes dont la philosophie athée fait la seule règle des actions humaines; car des lois de convention ne peuvent assurément faire qu'une action soit en elle-même bonne ou mauvaise : elles peuvent bien exprimer certaines conditions auxquelles la justice humaine est assujétie pour récompenser ou punir; mais leur propre volonté ne sauroit aller jusqu'à créer dans son essence le bien ou le mal. Il n'y a donc ni actions vertueuses, ni actions coupables, dès que les lois écrites n'ont d'autre fondement qu'elles-mêmes. Les lois, en effet, ainsi considérées, ne sont qu'une convention; donc elles ne sont pas nécessairement ce qu'elles sont; donc elles peuvent être tout-à-fait différentes, et n'en être pas moins obligatoires, si la même force s'y trouve; c'est-à-dire que les lois écrites n'ont rien de vrai dans le système de la loi naturelle, qui n'est qu'une vaine théorie, ni dans le système de l'état de nature, qui n'est qu'une conséquence du premier; c'est-à-dire enfin, que dans ces deux hypothèses les lois écrites ne sont pas des lois, et qu'elles n'obligent la conscience que par la contrainte, laquelle ne sauroit constituer d'elle-même la vérité ni le droit.

C'est lorsqu'on examine la justice humaine dans cette supposition d'une loi écrite, qui n'a d'autre fondement qu'elle-même, qu'il est permis de se moquer des variations des jurisprudences, et d'étonner les hommes sur leur propre soumission à des lois diverses, sans qu'aucune raison leur soit donnée d'une dépendance qui varie suivant les climats. « Plaisante justice, faut-il dire alors avec Pascal, dont les paroles sont si souvent mal interprétées; plaisante justice, qu'une rivière ou une montagne borne! Vérité en

deçà des Pyrénées, erreur au-delà! ». Et comment la philosophie fait-elle entendre à des intelligences droites qu'en des variations si contraires, la conscience est également obligée? Quelle raison a-t-elle pour consacrer à la fois plusieurs vérités opposées? La force peut-être et le bourreau? Oui, c'est le seul motif de se soumettre qu'elle puisse offrir, et qu'elle offre en réalité. Quel est donc ce système, où la philosophie n'a plus d'autre raison pour enchaîner la conscience, si ce n'est la raison formidable des échafauds?

Dans le système social et vraiment naturel de la loi divine, tout devient simple et explicable, parce que tout reste dans l'ordre. La loi de Dieu est la première loi de la conscience, et la conscience connoît sa loi, parce que Dieu la lui a montrée, soit par lui-même, soit par la voix de la société, qui ne fait que perpétuer la révélation de Dieu : de là l'uniformité des premières règles de la conscience, car la tradition est universelle : et elle les manifeste à tous les hommes.

Tous les hommes ne sont pas également fidèles à la tradition : de là leur crime aux yeux de Dieu, puisque sa loi leur est connue.

Que si la tradition vient à manquer totalement à l'homme, ce qui ne sauroit en aucun cas être suffisamment prouvé, alors l'homme est dans une ignorance invincible de la loi de Dieu, et l'on peut conclure qu'il n'est plus coupable de la méconnoître.

Mais sans tomber dans cet excès d'ignorance, que Dieu infiniment bon n'a pas pu permettre, l'homme tombe néanmoins dans un oubli assez profond de la loi divine, pour que la vérité ne puisse être rétablie dans le monde sans une manifestation extraordinaire,

et hors des voies accoutumées de la tradition. Dieu seul alors peut juger avec vérité si l'homme qui naît dans une société ignorante d'une grande partie de sa loi, est lui-même coupable de cette ignorance. Et pourtant la question ainsi posée est bien plus simple pour la philosophie que toute question semblable dans le système d'une loi naturelle; car dans cette dernière théorie, tout homme a toujours en soi un moyen de connoître la loi; tout homme est donc également coupable de ne la pas suivre, dans quelques conditions sociales qu'il se trouve jeté, qu'il vive parmi les sauvages dans un désert, ou parmi les philosophes dans une société policée. Conséquence absurde, et que la théologie la plus rigoureuse ne sauroit admettre.

Au contraire, dans le système de la loi transmise par la société, l'homme n'est coupable que de la partie de loi qu'il a connue, et violée malgré sa connoissance; et comme l'oubli de la tradition ne peut jamais être tel que toute la loi soit ignorée, il reste toujours une règle de conduite à l'homme qui vit dans les sociétés les plus ignorantes, et par conséquent une raison de condamnation, s'il a violé cette règle.

Par cette doctrine s'explique de même l'autorité de la loi écrite, malgré ses variations. La loi écrite en effet n'oblige les consciences que parce qu'elle repose sur la loi divine qui donne aux consciences la raison de l'obéissance. Il ne faut plus dire dans ce système : *Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà.* Tout est vrai dans le principe. Partout l'homme obéit à la loi de Dieu, qui ne change pas, et il lui obéit encore, en se soumettant à des lois diverses que les mœurs, les besoins et les climats varient pour les diverses nations,

et dans cette perpétuelle variation des jurisprudences se remarque l'éternelle permanence de la loi qui consacre leur autorité.

On le voit, tout est inexplicable et mystérieux dans les systèmes de morale qui ne montent pas jusqu'à Dieu, auteur des lois de la conscience. Tout devient simple et plein de clarté pour la philosophie qui part de ce grand principe. Ainsi, la doctrine sociale dénoue toutes les questions, et la doctrine de la raison individuelle les couvre toutes d'obscurités.

V. *Obscurité de quelques questions, et surtout de la liberté de l'homme; raison de se soumettre à Dieu.*

Il est une question qui reste surtout environnée de mystères, quand on ne la veut résoudre que par la philosophie, c'est la question de la liberté de l'homme, question que nous avons déjà indiquée dans le chapitre de la métaphysique, mais qui se rattache plus essentiellement à la morale, ainsi qu'on va le voir.

Il y a un bien, et il y a un mal. L'homme a la notion de l'un et de l'autre. Il a aussi la notion des lois qui obligent sa conscience dans le choix qu'il en peut faire. Donc il est libre.

S'il n'étoit pas libre, en effet, il n'y auroit pour lui ni bien ni mal; par conséquent, ni blâme ni récompense; par conséquent encore, les lois de la conscience écrites, ou non écrites, seroient une vraie tyrannie. Ces conséquences rigoureuses vont jusqu'à attaquer Dieu lui-même, auteur de ces lois. Si l'homme n'est pas libre, il n'y a point de Dieu. Tout est sujet dans la nature à un certain fatalisme inexplicable, qui lie

les êtres à leur destination; l'ordre qu'on croit voir dans les rapports de l'intelligence est une nécessité sans prévoyance et sans mérite. Point d'immortalité pour récompenser ceux qui ont cru se soumettre d'eux-mêmes à des obligations qui les enchaînoient malgré eux. Point d'éternité, point d'avenir. Le monde est un mystère, le bien une illusion, le crime une chimère, le dévoûment, la justice, la générosité, de vains noms donnés par des êtres aveugles à des actes auxquels l'homme bon qui les accomplit ne pouvoit pas plus échapper, que le méchant n'échappe à la puissance qui le domine.

Ces conséquences sont horribles; elles soulèvent tout ce qu'il y a d'intime au fond du cœur, et tout ce qu'il y a de démontré par la philosophie. Donc on ne peut admettre le principe d'où elles découlent. Ainsi, la liberté de l'homme est suffisamment démontrée par l'existence même de Dieu, par les lois de Dieu, qui imposent des devoirs, et promettent punition ou récompense; enfin, par la conscience universelle des hommes, qui éprouvent invinciblement au dedans d'eux-mêmes cette liberté dans le choix des actions, et qui flétrissent ou honorent l'usage bon ou mauvais qui en est fait par autrui. Tout le système des lois morales, des lois politiques et des lois civiles repose sur ce fondement, et sans lui toute la société intelligente s'écroule. Aucune vérité ne fut donc jamais plus puissamment attestée.

Est-ce à-dire que cette vérité n'offre à l'esprit aucune difficulté réelle? Elle en offre peut-être plus qu'aucune autre vérité philosophique, non point en elle-même, sans doute, mais dans ses rapports avec une autre vérité

non moins inattaquable, l'éternelle prévoyance de Dieu.

En effet, l'esprit s'arrête d'étonnement en considérant d'un côté que l'homme est libre dans ses actions, et d'un autre côté que Dieu règle les actions de l'homme. Ce qui confond la raison en présence de ces vérités, c'est la difficulté de les concilier, car chacune d'elles, prise à part, lui paroît également certaine.

Mais cette difficulté de concilier deux vérités est-elle dans aucun cas une raison philosophique de les mettre en doute? Quelle étrange philosophie ce seroit de rejeter une vérité parce qu'on ne sauroit point saisir ses vrais rapports avec une autre vérité!

« Nous est-il aussi aisé, dit Bossuet, d'accorder la souveraine liberté de Dieu, et sa souveraine immutabilité, qu'il nous est aisé d'entendre séparément l'une et l'autre? Et faudra-t-il que nous tenions en suspens ces premières vérités...., sous prétexte qu'en passant plus outre, nous trouvons des choses que nous avons peine à concilier avec elles? Raisonner de cette sorte, c'est se servir de sa raison pour tout confondre. Concluons, ajoute Bossuet, que nous pouvons trouver dans les choses les plus certaines des difficultés que nous ne pourrons vaincre, et nous ne savons plus à quoi nous tenir, si nous révoquons en doute toutes les vérités connues que nous ne pourrons concilier ensemble [1]. »

Ce grand raisonnement s'applique à la liberté de l'homme, considérée par rapport à la souveraineté de Dieu. Nous connoissons ces deux vérités, et elles nous sont également certaines. Mais notre raison bornée n'entend pas tout ce qu'elle connoît. Lorsqu'elle parle de l'éternelle prévoyance de Dieu, entend-elle

[1] *Traité du libre arbitre.*

ce qu'elle dit? A parler rigoureusement, il ne faudroit pas dire que Dieu prévoit toute la suite de l'avenir, et qu'il en est maître ; car il n'y a point d'avenir pour Dieu, tout lui est présent; mais encore entendons-nous bien comment des choses qui se succèdent sont présentes [1]; comment ce que Dieu fait dans le temps lui est présent avant qu'il l'ait fait? Il faut faire de grands efforts d'esprit pour essayer de comprendre ces grands mystères de l'éternité et de la prévoyance de Dieu, et encore nous ne pouvons point approcher en cela de ce qui est la vraie essence divine.

Des raisons foibles se scandalisent de cette impuissance; elles devroient au contraire s'humilier profondément devant Dieu. Il semble, en effet, que Dieu ait semé à dessein de profonds abîmes la route de la vérité, pour donner de grandes leçons à la raison humaine, qui seroit trop sujette à se glorifier de ses connoissances, si elles n'étoient point mêlées d'obscurités. Ainsi, il a voulu sans cesse faire sentir à la raison sa dépendance, et lui montrer dans les vérités les plus certaines que c'est toujours la foi qui est le principe de sa certitude. Dans cette soumission nécessaire et vraiment philosophique, la vérité ne vient jamais à lui manquer; « sa première règle étant, ainsi que le dit Bossuet, qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue [2]. »

[1] Voyez saint Augustin, *Conf.*

[2] *Du libre arbitre*, chap. IV.

Et pourtant il n'est point interdit à la raison de chercher les moyens d'accorder ces vérités. Elle le fait quelquefois avec une grande utilité, et ce grand évêque dont je viens d'emprunter les paroles en est un exemple, dans son traité si profond de la liberté de l'homme [1]. Mais il faut alors suivre avec lui cette règle de saint Augustin : *Disputare vis, nec obest, si certissima præcedat fides*. Autrement la dispute seroit funeste, puisque la philosophie ne pourroit jamais d'elle-même apporter quelque lumière au milieu de ces obscurités. Chose merveilleuse ! La foi qui paroît être le terme des philosophies, en est, au contraire, le commencement, et la preuve en est, dans la question de la liberté de l'homme comme dans toutes les autres, que si on refuse de croire ce qui est une fois montré comme vérité, tout l'édifice s'ébranle, et la raison ne peut plus arriver à aucune certitude.

Réunissons maintenant ce qui a été dit. L'homme a la notion du bien et du mal ; c'est pour lui une raison de logique de suivre l'un et d'éviter l'autre.

Mais cette raison n'étant pas suffisante à l'homme déchu, et tourmenté de mille penchans, il a fallu lui donner des lois conformes à ses connoissances ; de là, la loi divine, déposée dans la conscience par une première révélation de Dieu, et ensuite perpétuée par les traditions de la société.

L'homme connoissant ce qui est bien et mal, et ayant des raisons de se déterminer dans le choix qu'il fait de l'un et de l'autre, doit être libre dans ce choix ; autrement tout s'écroule, les notions, les lois, et Dieu lui-même auteur des lois.

[1] Voyez aussi *Fénelon*.

Voilà les trois considérations qui sont le fondement de toute la morale. Il faut maintenant en voir l'application aux diverses positions où l'homme se trouve dans la société, premièrement par rapport à Dieu, secondement par rapport aux hommes, troisièmement par rapport à lui-même.

DEUXIÈME DIVISION.

MORALE APPLIQUÉE.

§ I. DEVOIRS DE L'HOMME PAR RAPPORT A DIEU.

I. La révélation est le seul fondement de la philosophie ; elle est la première origine de la connoissance des devoirs. — II. Il ne peut y avoir de religion naturelle ; toutefois la religion révélée est conforme à la nature de l'homme. — III. Véritable idée des devoirs de l'homme envers Dieu. — IV. Démonstration de la révélation par la méthode de l'enseignement traditionnel. — V. Carrière ouverte aux apologistes de la religion révélée, et principales preuves de la vérité du christianisme.

I. *La révélation est le seul fondement de la philosophie ; elle est la première origine de la connoissance des devoirs.*

Nous ne pouvons point nous proposer d'approfondir toutes les questions qui se rattachent aux trois divisions de la morale ; nous indiquerons seulement les fondemens philosophiques sur lesquels nous devons toujours faire reposer l'étude de ces questions.

Nous savons comment l'homme est conduit à la connoissance de Dieu, et Dieu étant montré à l'homme, lui apparoît comme créateur, comme conservateur, comme maître suprême des destinées humaines, jaloux de sa puissance et de ses honneurs, et pouvant ven-

ger par des coups souverains les offenses et les outrages des foibles mortels qu'il a placés sur la terre. De là, sans doute, la nécessité d'honorer Dieu, de le remercier de ses bienfaits, d'invoquer sa puissance, et de calmer son courroux, c'est-à-dire, de là les devoirs inviolables et sacrés, qui lient l'homme à Dieu, et qui marquent à la fois la dépendance de la créature et la majesté du Créateur.

Toutefois, parce que la philosophie nous montre ces devoirs sacrés comme une conséquence rigoureuse de l'existence même de Dieu, il ne s'ensuit pas qu'ils soient premièrement connus par le moyen de la philosophie. Dieu n'a mis ni les obligations des mortels, ni ses propres honneurs à des conditions si vaines et si douteuses; et, jaloux qu'il est de sa souveraineté, il n'a pas voulu que, pour lui rendre hommage, la foible raison humaine attendît qu'elle eût d'abord découvert en elle-même la justice éternelle de ses droits suprêmes.

De même donc qu'il existe dans la société des hommes un moyen toujours permanent de perpétuer la connoissance de Dieu, de même y doit-on trouver un moyen toujours simple de conserver la connoissance des devoirs de l'homme. Et c'est encore la tradition sociale qui vient ici au secours de la raison, en attendant que la raison instruite cherche à lier par des rapports les vérités qui lui sont transmises.

C'est, en effet, par l'enseignement que tous les hommes connoissent dans tous les temps les devoirs qui les obligent envers Dieu, et puisqu'il est démontré qu'ils ne les connoîtroient pas autrement et d'eux-mêmes, cette impuissance manifeste est une première raison

philosophique d'affirmer que la connoissance primitive des devoirs de l'homme envers Dieu vient de Dieu lui-même.

Ainsi, la révélation se place toujours rigoureusement au sommet de la philosophie. Ainsi, ce mot de *révélation*, qui paroît si dur aux oreilles des hommes qui ne veulent connoître d'autre autorité que leur propre autorité, se montre incontestablement comme le premier mot de la langue philosophique, comme le seul vraiment nécessaire pour expliquer l'origine et la certitude des connoissances humaines. C'est donc par la révélation que l'homme connoît ses devoirs envers Dieu. Et même, s'il n'y avoit point de révélation, il n'y auroit pas de devoirs. Comment l'homme, en effet, sauroit-il de lui-même ce qu'il doit à Dieu? est-ce lui qui comprendroit la nature des droits du Créateur pour régler la soumission de la créature? Morale plaisante, à la vérité, que celle qui seroit inventée, et sanctionnée, et promulguée par ceux qu'elle oblige! Dieu peut-être, comme on hasarde de le dire, la révèle à chaque homme d'une manière mystérieuse et propre à chaque raison! Mais premièrement, par cette doctrine, on rejette une révélation manifeste et universelle, pour embrasser autant de révélations partielles qu'il y a d'êtres produits, n'est-ce pas une contradiction inouie? Et, en second lieu, si chaque homme a sa révélation, il est donc à lui-même son autorité? Moralistes, qui prêchez aux hommes l'amour de Dieu, les vertus, la piété, gardez pour vous vos belles paroles; chaque homme sait bien assez ce qu'il doit faire, et n'a-t-il pas sa révélation dans sa conscience, sans être encore obligé d'écouter la vôtre?

Il ne faut point cesser de le dire : c'est Dieu qui a manifesté d'une manière sensible au genre humain, dans la personne d'un premier auteur, les devoirs de tous les hommes envers lui. Et si la connoissance de ces devoirs ne monte point à cette haute origine, ne craignons point de déclarer qu'ils sont chimériques, que ce sont de vains caprices de la raison humaine, qu'en un mot, il n'y a pas de devoirs.

Cela paroît effrayer quelques philosophes qui veulent bien croire qu'il y a un Dieu, mais qui ne souffrent pas aisément que Dieu se manifeste à l'homme. Foibles esprits, qui ne s'étonnent point que des raisons bornées aient entre elles des communications par la parole, et qui ne veulent pas que la raison suprême puisse descendre, par une voie semblable, jusqu'à l'intelligence qu'elle-même a créée. Expliquez donc cette intelligence bornée que vous comprenez; expliquez cette communication des idées conçues par un esprit, et déposées ensuite dans un autre esprit, comme si elles lui étoient propres; expliquez la parole humaine, non pas ce son qui frappe l'oreille, non pas cette harmonie du langage qui charme l'intelligence, mais la parole intérieure, cette conception sublime des choses métaphysiques, qui, à vrai dire, n'ont aucun rapport absolu avec les mots qui en sont l'expression; expliquez, en un mot, la révélation d'une intelligence à une autre intelligence; n'est-ce pas là le premier mystère qui doit arrêter votre raison?

Et toutefois vous ne niez pas ce mystère, bien qu'il vous soit inexplicable. Comment donc commencez-vous à le nier, lorsqu'il s'agit de la révélation de Dieu? C'est là une contradiction manifeste et grossière,

puisqu'enfin ce qui est le propre d'une intelligence bornée est bien, à plus forte raison, le propre d'une intelligence qui est infinie.

Mais il ne faut point ici découvrir toutes les absurdités de la philosophie. Qu'elle dévore, si elle veut, ses contradictions; nos doctrines ont l'immense avantage de ne pouvoir être combattues ou mises en doute, sans que l'homme reste aussitôt exposé à toutes les incertitudes et à toutes les obscurités d'une raison éperdue. C'est déjà une première démonstration de leur vérité. Ajoutons que si le raisonnement sert ainsi à les établir, elles sont d'avance également soutenues par un autre appui, celui de l'expérience du genre humain et de l'histoire même de ses croyances.

Ainsi, d'un côté, une philosophie rigoureuse prouve que la connoissance des devoirs de l'homme envers Dieu ne peut avoir d'autre origine que la révélation que Dieu même en a faite aux hommes; et, de l'autre côté, l'histoire de la société humaine établit que c'est en effet de cette manière que les hommes ont appris ces devoirs.

Le livre de la Genèse n'est donc pas seulement une histoire vénérable et sacrée; c'est encore le premier chapitre de toute philosophie qui ne veut point s'éteindre dans les doutes et dans les mystères.

Cette merveilleuse concordance est la première considération qui doive s'offrir, lorsqu'on traite de l'origine et de la nature des devoirs de l'homme envers Dieu, c'est-à-dire de la religion, qui n'est autre chose que l'ensemble de ces devoirs. Par là on voit, au premier aspect, que la religion est nécessairement révélée; et, comme il y a des religions fausses, par là on

voit encore que toute religion est au moins crue révélée. Il seroit absurde, en effet, que l'homme crût une religion, sans croire en même temps qu'elle vient de Dieu; et, bien qu'il ne soit pas ici question de chercher quelle est la religion véritable, entre toutes celles que les hommes ont crues, au moins on peut sentir que celle-là seule est véritable qui se présente avec le caractère irrécusable d'une vraie révélation.

II. *Il ne peut y avoir de religion naturelle; toutefois la religion révélée est conforme à la nature de l'homme.*

Ainsi se simplifie la démonstration de la religion véritable, puisque, pour la découvrir, il ne s'agit plus que de constater un fait dans la société, celui d'une révélation manifestée par des témoignages hors de toute atteinte. Il n'est plus nécessaire alors, comme on l'a fait trop souvent, de faire la pénible et chimérique distinction d'une religion naturelle et d'une religion révélée. Qu'est-ce, en effet, en premier lieu, qu'une religion naturelle? C'est, dit-on, celle que Dieu dépose dans le cœur de chaque homme, et qui lui enseigne certains devoirs sans le secours de la révélation.

Nous l'avons dit tout-à-l'heure, on veut exclure la révélation, et à l'instant même on la reproduit, plus extraordinaire et plus mystérieuse. Mais est-il bien vrai que ce soit par le moyen caché que Dieu révèle à l'homme une certaine religion naturelle? L'a-t-il ainsi révélée au sauvage qui mange la chair de son ennemi, et au Chrétien qui sanctifie la guerre par la

clémence, au maître qui fait servir ses esclaves de pâture aux murènes qu'il engraisse pour ses voluptés, et au prêtre qui court délivrer les esclaves en se faisant esclave lui-même; à Socrate et à Anitus, à Louis XVI et à ses bourreaux? Mais alors quels sont donc les enseignemens de cette religion mystérieuse? me le pourra-t-on dire? Quels sont ses devoirs? quelles sont ses vertus? Aussitôt qu'on cherche à définir les caractères de la religion naturelle, il faut toujours, quoi qu'on imagine, l'identifier avec la religion révélée; autrement il faudroit dire qu'elle pourroit subsister d'elle-même, quand il n'y auroit point eu de révélation primitive; chose monstrueuse à penser! Non, si Dieu n'avoit point parlé à l'homme, il n'y auroit point de religion sur la terre. Et ces devoirs communs, et ces croyances générales, où l'on croit voir un indice d'une religion naturellement empreinte dans tous les cœurs, et qui ne sont, comme nous l'avons assez prouvé, que les vestiges d'une première tradition plus ou moins conservée, ces devoirs et ces croyances ne sauroient eux-mêmes exister sans la révélation solennelle que Dieu en a faite au commencement.

Ce n'est point à dire qu'il n'y ait de merveilleux rapports entre la nature de l'homme et les enseignemens de la révélation. Ces enseignemens une fois présentés à l'intelligence lui deviennent comme une partie intime d'elle-même. Dans ce sens, on peut dire qu'il y a certains devoirs qui sont naturels, c'est-à-dire qui se conforment à la nature de notre être; et c'est ce qui a pu tromper les philosophes de bonne foi, qui, confondant la nature de l'homme et sa haute destination, ont pensé qu'il portoit en lui-même la con-

noissance des devoirs qu'il doit remplir sur la terre; erreur grave et trop douce aux esprits rebelles qui craignent de monter jusqu'à Dieu, seul auteur des connoissances humaines, et par conséquent de la connoissance des devoirs de l'homme. Ils n'oseroient dire que Dieu n'est pas, ni que l'homme est dispensé de certains devoirs envers Dieu; mais ils tremblent de voir apparoître Dieu en présence de l'homme pour lui révéler ces devoirs, et ils veulent que l'homme les trouve naturellement empreints dans son intelligence; et cependant tout renverse de pareils systèmes; tout, dis-je, l'expérience de l'homme considéré en lui-même : il ne sait rien, s'il ne l'a point appris de l'enseignement; l'expérience de la société considérée dans tout son ensemble : elle offre partout des bizarreries dans les croyances, et même souvent l'ignorance la plus profonde des premiers devoirs envers Dieu. Comment donc la philosophie entend-elle expliquer des contradictions si manifestes?

Notre philosophie, je veux dire la philosophie chrétienne, marche sur des principes plus certains et plus conformes à la grande expérience de la société humaine. Dès les premières leçons qu'elle donne à l'enfance, elle lui dit que l'homme est mis sur la terre pour connoître, aimer et servir Dieu. Ainsi elle lui fait comprendre à la fois la destination et la nature de l'homme, et le merveilleux accord de l'une et de l'autre. Elle dit à l'homme qu'il est destiné à connoître Dieu, mais elle ne lui dit pas qu'il porte en lui-même sa connoissance. Sa nature seulement est de recevoir cette connoissance, en sorte qu'il garde en lui-même une admirable prédisposition à se confondre en quel-

que sorte avec cette vérité, comme avec toutes les autres vérités morales, tant elles lui sont propres! tant elles entrent naturellement dans son domaine!

Elle est simple, mais sublime, cette philosophie du christianisme; elle explique l'homme avec ses ignorances et ses erreurs; elle montre comment son avidité de connoître se conforme avec sa destination; pourquoi il s'attache à tout ce qui lui présente quelque apparence de la vérité, que son esprit, par un pressentiment caché, cherche à posséder tout entière; pourquoi il court sans cesse après l'idée de Dieu, même lorsqu'il ne le connoît pas encore; pourquoi ce besoin d'adorer un être suprême; pourquoi ces cultes divers; pourquoi même ces superstitions; pourquoi ces religions impies partout où la corruption et l'ignorance ont effacé les traces des devoirs véritables que Dieu impose à sa créature.

Mais il ne suffit pas à la véritable philosophie de montrer comment la connoissance des devoirs de l'homme envers Dieu se conforme à sa propre nature; seule, elle lui propose encore le motif véritable de pratiquer ces devoirs. Quelle est la raison superbe qui d'elle-même osera imposer des pratiques pieuses au genre humain? Sera-t-elle entendue? Son autorité luttera-t-elle contre les passions, ou même contre le raisonnement des sophistes? Combien la morale humaine seroit vaine si elle n'avoit d'autres fondemens que les enseignemens si capricieux des philosophes!

Ils le sentent bien eux-mêmes, lorsqu'après avoir reconnu la réalité de certains devoirs de l'homme envers Dieu, ils font de ces devoirs je ne sais quelle notion spéculative, et n'osent aller jusqu'à en imposer la pra-

tique extérieure. Arrivés à la nécessité d'un culte et d'une adoration publique, leur philosophie s'arrête effrayée, et ne sachant plus où se prendre pour montrer à l'homme quelque autorité qui lui impose. Et c'est alors qu'on les voit se jeter dans une erreur nouvelle, conséquence de leur première erreur, plutôt que de proclamer une doctrine manifeste, mais qui seroit contradictoire avec leurs principes. L'homme, disent-ils, est bien obligé par des devoirs envers Dieu, mais ces devoirs sont intérieurs; ils n'ont pas besoin d'être rendus publics par une manifestation solennelle. Dieu, d'ailleurs, est trop loin des hommages de l'homme : daigneroit-il seulement les apercevoir? Les philosophes fuient les contradictions; mais en voici de bien étranges.

III. *Véritable idée des devoirs de l'homme envers Dieu.*

Comment, en effet, des devoirs existent-ils, s'ils ne sont manifestés? Si je dois l'adoration à Dieu, je ne puis accomplir ce devoir, comme tous les autres, que par un acte; le devoir ne peut s'entendre autrement. Or, l'acte est l'expression extérieure de la volonté intérieure de l'homme. Le devoir qui m'oblige envers Dieu n'est donc pas seulement une notion abstraite, mais un acte intérieur rendu sensible au dehors. Pourquoi au dehors? dit le philosophe. Parce qu'il n'est pas dans ma nature de pouvoir accomplir un acte quelconque de ma volonté autrement que d'une manière extérieure et sensible. — Dieu, pourtant, voit le fond de votre cœur. — Qui le nie? ce n'est pas moi. Je dis

seulement que mon cœur ne peut adorer Dieu autrement que par une manifestation extérieure quelconque de ses sentimens intimes. — Mais Dieu daignera-t-il seulement apercevoir ces signes d'adoration extérieure? — Vous le niez, philosophes; mais daigneroit-il apercevoir davantage une adoration purement intérieure, si elle étoit possible. Tâchez de ne vous point contredire. Les devoirs engagent à quelque chose, sans doute, soit que vous les renfermiez au fond de la conscience, soit que vous les rendiez sensibles par des actes. Or, si Dieu ne daigne pas apercevoir les devoirs qui lui sont rendus, ces devoirs existent-ils? Dites-le-moi, ne sont-ils pas une vaine erreur de la conscience, une illusion ou une imposture?

Telle est la conséquence où va tomber nécessairement la philosophie. Il faut qu'elle nie les devoirs de l'homme envers Dieu, dès qu'elle veut les réduire à de pures notions spéculatives. Il est vrai que d'un autre côté elle ne sauroit trouver en elle-même une autorité suffisante pour imposer à l'homme des devoirs manifestés par des actes. Qu'est-ce donc que la philosophie qui se met dans l'alternative de nier la réalité des devoirs, ou de ne l'établir qu'en se contredisant elle-même?

Combien nous marchons plus sûrement dans nos recherches philosophiques sur les devoirs de l'homme envers Dieu! Nos principes étant une fois exposés sur l'origine et la certitude de la connoissance de ces devoirs, nous comprenons qu'ils ne peuvent en aucun cas être réduits à de pures abstractions chimériques; car, outre qu'ils ne seroient plus alors des devoirs, il est aussi très-évident que de telles notions spéculatives

s'éteindroient bientôt dans l'intelligence, ou n'y resteroient du moins que comme de vains souvenirs. Aussi prenons-nous pitié de ces philosophes, ignorans de la nature humaine, qui avec leur beau langage de sophistes, viennent dire à l'homme d'abolir ses temples, et de renfermer en lui-même les adorations qu'il rend à Dieu. Dieu, lui disent-ils, a-t-il besoin de ces hommages? Que ne disent-ils aussi qu'il n'a pas même besoin de sa soumission? Non, Dieu n'a besoin ni de la soumission ni des hommages de l'homme; mais l'homme, qui est sous sa main puissante, a besoin de reconnoître sa majesté, de l'honorer par des sacrifices, et de l'apaiser par des supplications. Or, c'est en cela précisément que consiste le culte de la Divinité. Ainsi, à ne considérer la nécessité du culte extérieur que comme une vérité philosophique, elle est démontrée invinciblement comme une conséquence rigoureuse de la notion même que nous avons des devoirs de l'homme envers Dieu. Et ajoutons encore que ce culte n'est pas seulement une obligation pour l'homme considéré en lui-même, mais encore pour l'homme considéré en société; en sorte qu'il doit être à la fois extérieur et public. En effet, Dieu créateur de l'homme, l'est aussi de la société; la société donc doit à Dieu des adorations et des hommages solennels. Nul homme ne peut se soustraire à ces devoirs publics sans rompre la société même, et sans violer la volonté souveraine de Dieu, qui n'a point voulu qu'il vécût seul, mais qu'il trouvât sa vie dans la vie commune des autres hommes, et que par conséquent il remplît avec eux des devoirs communs par rapport à l'auteur et au conservateur de leur société.

Voilà, certes, des vérités démontrées rigoureusement par le raisonnement philosophique, et l'on voit comment elles se lient et s'enchaînent avec la notion fondamentale de Dieu, et comment elles découlent par voie de conséquence de cette notion.

Mais c'est peu que la nécessité d'adorer Dieu publiquement soit une conséquence de la notion de Dieu; suffiroit-il à l'homme de fonder ses devoirs sur des raisons philosophiques? Non, sans doute. Mais voici que Dieu lui-même parle à l'homme, et lui fait connoître ces devoirs par un moyen plus propre à sa foiblesse, et plus imposant pour sa volonté. C'est lui-même qui fait une loi souveraine du culte qu'il attend de sa créature. Ici toutes les intelligences comprennent la nécessité de se soumettre. Que faut-il de plus? L'homme n'a plus besoin de chercher à s'assurer par des efforts de raison s'il ne doit point au Créateur une adoration extérieure et publique, il lui suffit d'entendre sa voix qui ordonne qu'un culte public lui soit rendu. Toutefois il y a peut-être ici quelque chose d'admirable à considérer.

IV. *Démonstration de la révélation par la méthode de l'enseignement traditionnel.*

La philosophie démontre en effet que si Dieu n'a point parlé à l'homme au commencement, l'homme n'a pu avoir la notion de ses devoirs envers Dieu.

N'est-ce pas là une démonstration philosophique de la révélation, avant même que la révélation soit présentée à l'homme comme un fait accompli? Or, la tradition humaine est partout présente pour attester que

c'est en effet par cette communication de Dieu que l'homme a connu le culte qu'il lui devoit rendre. Voilà donc un accord merveilleux de la philosophie et de la tradition.

Et qu'on voie dès ce moment comment nous nous trouvons ainsi avancés dans la démonstration de la religion chrétienne. Comme elle n'est qu'une suite de faits attestés par le témoignage humain, et qui tous ramènent la pensée vers Dieu, premier auteur des vérités qu'elle enseigne, dès que l'incrédule ose démentir l'imposante autorité de ce témoignage, nous lui montrons la nécessité de renverser à la fois les plus rigoureuses démonstrations de la philosophie.

Ainsi nous le poussons à la révélation, soit par la désespérante impossibilité d'expliquer autrement les notions humaines, soit par la merveilleuse tradition de l'univers, et par les souvenirs irrécusables de toute l'histoire. Et ici l'on voit comment notre philosophie sert d'introduction naturelle aux enseignemens raisonnés de la religion ; car c'est ici que viennent se présenter les traditions primitives, et tout ce qui montre, par la suite des faits, Dieu créateur de l'homme, et auteur des lois religieuses de la société.

Nous parlons d'abord de la première manifestation solennelle de Dieu. Mais après que cette grande vérité nous est apparue avec le double caractère que lui donne la tradition et ensuite le raisonnement, se montrent l'histoire merveilleuse du peuple qu'il s'étoit réservé au milieu des premiers crimes du monde ; la conservation des vérités qu'il avoit déposées dans la société humaine, au sein de ce peuple, malgré ses longs égaremens ; l'ignorance et la corruption du monde ; les

superstitions et les impiétés de toute la terre, et, dans cette immense dégradation du genre humain, l'apparition miraculeuse d'un Rédempteur, la suite de ses prodiges, sa vie et sa mort; l'histoire de l'établissement de sa religion; l'accomplissement extraordinaire des prophéties anciennes et des promesses nouvelles; la perpétuité de la foi au travers de mille erreurs et de mille persécutions. Tel est le grand spectacle qui s'offre à nos regards, et l'on voit que pour arriver à la découverte philosophique de ces belles preuves du christianisme, nous ne faisons que développer et suivre naturellement l'histoire de la société humaine depuis son berceau. Ici point de vains systèmes sur la certitude de nos croyances. Quiconque refuse de croire à la vérité de nos connoissances est obligé d'errer dans un vide immense; la raison lui échappe, la philosophie le trouble, son esprit se confond et se perd; au contraire, quiconque se soumet à l'enseignement de la tradition primitive entre naturellement dans les vérités les plus hautes de la religion, et il trouve à la fois l'unique base de la certitude philosophique.

V. *Carrière ouverte aux apologistes de la religion révélée, et principales preuves de la vérité du christianisme.*

Après cela les défenseurs de la religion pourront bien encore sans doute chercher dans ces grandes vérités de quoi convaincre par le raisonnement les consciences rebelles à l'enseignement si simple de la tradition. On a paru craindre que la philosophie, réduite à n'être ainsi que l'histoire de l'homme et de la so-

ciété, ne rendît superflus les travaux des beaux génies qui ont consacré leur éloquence à l'apologie du christianisme; mais c'est là bien évidemment une erreur aveugle ou une injuste prévention. N'est-il pas toujours permis au philosophe chrétien de trouver dans ses croyances tout ce qu'elles ont par elles-mêmes d'entraînant pour la raison d'autrui? Quels plus beaux sujets furent jamais offerts à l'éloquence! Quels plus beaux triomphes furent promis à la raison! C'est par de telles discussions que brilla le génie des plus grands hommes. Ainsi de tout temps triomphèrent des sophistes et des impies les plus fameux athlètes du christianisme, les saint Chrysostôme et les saint Augustin, les saint Ambroise et les saint Bernard, et en des temps plus rapprochés, les Bossuet, les Fénelon et les Pascal, et quelques autres, moins sublimes, mais qui en présence des ravages et du triomphe de la philosophie du XVIII[e] siècle, eurent le courage de professer avec talent les vérités méconnues de la foi chrétienne. Pourquoi trembler qu'une philosophie uniquement fondée sur le christianisme ne paroisse en conflit avec les apologies philosophiques du christianisme. Les savans écrits de M. de Bonald, de M. de Maistre et de M. de La Mennais, en établissant sur ses bases la raison humaine, ne sauroient heurter en aucune façon l'examen raisonné des preuves sur lesquelles reposent les croyances de l'univers. Que l'éloquence chrétienne renouvelle donc ses merveilles; de nos jours elle est remontée jusqu'à son ancienne gloire par les triomphes de cet orateur qui, au sortir d'un siècle de perversité, s'établit le défenseur de la foi et le vengeur de la vérité. La carrière reste toujours ouverte; la chaire at-

tend les successeurs de M. Frayssinous, et la doctrine traditionnelle du christianisme n'exclura jamais la démonstration de ses miracles et l'apologie de ses bienfaits.

Il n'entre point dans notre plan d'énoncer l'ordre des raisonnemens philosophiques qui servent à établir la foi dans les cœurs. Nous observerons seulement que la religion chrétienne, considérée comme un grand fait historique, doit trouver sa démonstration principale dans le témoignage humain, premier appui sur lequel il faut, en dernière analyse, faire reposer la certitude. C'est donc rentrer toujours dans nos doctrines, que de présenter avec tous les apologistes l'histoire des miracles du christianisme, puisque les miracles sont attestés par le témoignage, et que, nier le témoignage en des matières si graves, c'est renverser le fondement de toute philosophie. Or, il est surtout des miracles d'une telle nature, qu'il est impossible de les révoquer en doute sans nier toute évidence, sans fermer les yeux à la lumière du jour, sans contredire à la fois ses propres convictions et les convictions de toute la terre. Tel est assurément l'accomplissement des prophéties, et c'est aussi le premier objet qui doit être sérieusement médité par le philosophe.

Des hommes inspirés, disons, si l'on veut, des hommes qui se croient inspirés, annoncent à la terre un Rédempteur, et ne font ainsi que répéter de loin en loin une parole plus solennelle échappée du ciel à l'origine du monde. Aussitôt une grande attente remplit les nations, et une vague espérance se répand dans toutes les contrées de l'univers. Certes on pourra

bien dire que des fourbes, des fanatiques ont pu tromper l'esprit humain, avide de choses mystérieuses et toujours prêt à s'élancer dans l'avenir; mais le miracle n'est pas sans doute dans la facilité avec laquelle des promesses sorties de la bouche de quelques prophètes ont été accueillies du monde entier; si ces promesses ne sont pas accomplies, si l'attente des nations a été vaine, il n'y a plus dans les prédictions de l'avenir qu'une grande imposture, et dans l'espérance des hommes, qu'une grande crédulité. Or c'est tout le contraire qui arrive. Le Rédempteur promis paroît sur la terre à l'époque annoncée ; il vit et il meurt, ainsi qu'il avoit été prédit aux nations; et aussitôt l'espérance des hommes se change en réalité; l'attente fait place à la foi et à l'adoration : voilà le miracle.

Comment nous assurerons-nous toutefois qu'il n'y a pas encore dans cet événement quelque erreur cachée, quelque imposture inouie? Ce sera assurément par le moyen universel de connoître toute vérité, je veux dire la tradition et le témoignage. Jésus-Christ a-t-il été annoncé à la terre? Ouvrez les monumens des nations, entendez leurs traditions, consultez leurs souvenirs, lisez leur histoire. Jésus-Christ est-il venu, comme il avoit été annoncé? Lisez encore et écoutez le monde entier qui vous parle. On le voit, c'est toujours le témoignage qui est l'unique règle de la croyance des hommes.

Et c'est aussi sur ce fondement que repose la foi de tous les autres miracles de la vie de Jésus-Christ, la guérison des malades, la résurrection des morts, la multiplication des pains, une foule d'autres semblables,

et enfin sa propre mort, sa résurrection et son ascension dans les cieux. L'unique démonstration philosophique de ces miracles est toujours le témoignage humain, et ce que nous y ajoutons pour montrer qu'ils sont conformes à l'idée que nous avons de la puissance de Dieu, et que, par conséquent, ils ne heurtent pas la raison, n'ajoute rien au fond à leur certitude, puisqu'ils n'en seroient pas moins certains, quand bien même notre foible intelligence ne pourroit en aucune façon les accorder avec l'idée que nous avons de la Di v ini

Toutefois admirons ici la sagesse de Dieu. Comme elle a prévu que le souvenir traditionnel des miracles passés ne seroit pas toujours suffisant pour dompter l'orgueil humain et le soumettre à la foi, elle a voulu que des miracles toujours subsistans fussent présens à toutes les générations. Ainsi Jésus-Christ annonce à ses disciples la perpétuité et l'universalité de sa doctrine, chose décisive pour la démonstration des vérités qu'il enseigne, et qui doit servir soit à dévoiler ses impostures, soit à faire éclater sa divinité. Or c'est le miracle de l'accomplissement d'une promesse si hardie, osons dire si téméraire, qui, à chaque instant, frappe les regards des nations. Ce n'est point par le raisonnement que nous parvenons à nous assurer si Jésus-Christ a trompé ses disciples ; c'est en consultant les hommes autour de nous, c'est en ouvrant les yeux à la lumière du soleil ; tant il est vrai que la certitude de la vérité repose toujours sur la société et sur les enseignemens qu'elle nous transmet.

Nous parlons de la perpétuité de la foi chrétienne. Nous pourrions parler aussi de la dispersion si frap-

pante du peuple juif, miracle toujours subsistant et toujours inexplicable à la simple raison. Voilà donc la démonstration du christianisme constamment réduite au simple exposé de certains faits, soit anciens, soit nouveaux, soit permanens. Et cette démonstration, qui intéresse à la fois tous les hommes, est propre également à toutes les intelligences. Ainsi, le moyen universel de connoître que nous avons montré au commencement, s'applique aux vérités surnaturelles comme aux vérités sociales. Toujours c'est la tradition et le témoignage, toujours c'est la foi commune des autres hommes, toujours c'est l'expérience de ce qui se passe autour de nous, qui devient pour nous la règle et le fondement de la certitude.

Et notre raison auroit beau chercher en elle-même quelque autre motif de croire les grandes vérités qui lui sont ainsi communiquées, il n'en reste pas moins démontré évidemment que c'est ainsi qu'elle les a connues, et que la certitude qu'elle en a ne commence point avec la démonstration qu'elle croit produire d'elle-même, mais qu'elle a commencé avec la tradition qu'elle en reçue. La foi des miracles, en effet, et de toutes les vérités chrétiennes est certaine d'elle-même, et non point par une démonstration quelconque venue après l'enseignement. S'il en étoit autrement, la foi cesseroit d'être ce qu'elle est; je dis plus, la foi seroit impossible. Lorsque, sur le témoignage des hommes, nous croyons Jesus-Christ et ses miracles, nous obéissons à la nature de notre être, qui nous oblige, malgré nous, à recevoir la vérité de la tradition. Refuser de croire dans cette circonstance, seroit nous soulever contre nous-mêmes, et rompre

violemment avec la société. Car, il faut bien le remarquer, la société ne fait ici que nous transmettre un fait, qui de lui-même, comme tous les faits, est au-dessus de toute démonstration, puisqu'enfin démontrer la vérité d'un fait, ce n'est jamais rien autre chose que démontrer la vérité du témoignage qui en transmet la connoissance. Et c'est pour cela que je dis que la croyance des miracles de Jésus-Christ, considérés comme des faits, n'est certaine que par le témoignage, et que la foi ne seroit plus la foi, si elle prétendoit en chercher la certitude dans une démonstration purement philosophique.

Et qu'on ne pense pas que les croyances chrétiennes soient ainsi exposées à se reposer sur un fondement trop frêle. Le témoignage, fondement de toute la société humaine, prend un caractère différent, suivant la différence des vérités qu'il perpétue, et il est consolant pour la foi de trouver surtout dans la tradition chrétienne une autorité qui jamais n'appartint à aucune autre espèce d'enseignement. Les hommes croient les anciennes histoires, ils croient à l'existence des peuples qu'ils n'ont pas vus, aux actions qui leur sont racontées, aux événemens qui ont rempli la vie des nations, ils gardent le souvenir des héros, ils perpétuent le nom des sages, la gloire des législateurs, la mémoire des bons rois. Et sans doute un cri universel de colère ou de pitié se feroit entendre, si tout-à-coup une nuée de philosophes se répandoit dans le monde pour détruire tous ces souvenirs, et pour démontrer par des sophismes que l'histoire menteuse des âges passés a transmis des noms qui jamais n'avoient existé.

Telle est, en effet, la certitude des événemens vulgaires, attestés par le témoignage, qu'on ne peut les ébranler sans renverser à la fois toute la société, et sans arracher à l'homme comme une partie de son être, sa conscience, en un mot, qui s'attache invinciblement à ce qui lui est ainsi confirmé. Toutefois il y a loin de cette certitude à celle des vérités chrétiennes. Entre tous les faits les mieux attestés par l'histoire, en est-il un seul qui se présente avec les caractères d'authenticité que le témoignage donne aux moindres souvenirs du christianisme? Ici, point de mélange, point d'obscurité, point de contradictions dans les récits. Les historiens ont vu ce qu'ils racontent, et ils meurent pour attester qu'ils l'ont vu. Les événemens sont de la plus haute importance; le monde est intéressé à en connoître la vérité ou le mensonge. Et, en effet, une grande résistance se manifeste pour empêcher qu'ils ne soient crus témérairement. Les échafauds, les chaînes, les tortures sont préparés partout pour les imposteurs, s'il y a des imposteurs. N'importe; le témoignage triomphe, et, en présence de toutes les oppositions, une vaste société d'hommes se perpétue pour conserver soigneusement, par une tradition toujours intacte, la connoissance des faits que les premiers témoins avoient attestés par le sang. Je le demande : où trouverons-nous dans toutes ces histoires un seul événement ainsi transmis et confirmé? Quel homme est mort, quel homme voudroit mourir pour témoigner de la vérité des récits ordinaires, même quand il les croiroit les plus authentiques? Et nous ne parlons point ici de vaines opinions pour lesquelles le seul entêtement et la seule vanité

peuvent toujours former des martyrs; nous ne parlons que de faits attestés, parce que le christianisme n'est pas autre chose. Qu'est-ce donc que cette étrange nouveauté? Voyons-nous quelque part une société formée pour conserver dans le monde le dépôt de quelque tradition historique? Les souvenirs les mieux confirmés se présentent-ils avec ce caractère inoui de certitude? Est-ce ainsi que nous sont attestés les exploits des capitaines, les révolutions des peuples, les changemens de la politique, notre propre histoire enfin, celle qui nous est le mieux connue, et dont la vérité nous intéresse le plus? Non, rien ne manque aux vérités du christianisme, et nulle tradition humaine ne nous est offerte avec ce degré de certitude philosophique qui environne, comme d'une lumière éclatante, chacun des récits auxquels s'attache notre foi.

Ici peut commencer à s'étendre la mission des apologistes de la religion. Le témoignage, en effet, sur lequel reposent les croyances chrétiennes étant une fois montré à l'homme dans toute sa force, il s'ensuit que ces croyances sont certaines, c'est-à-dire que les miracles de Jésus-Christ sont de vrais miracles, que ses enseignemens sont des révélations, et que lui-même est Dieu; c'est-à-dire encore que nous sommes obligés envers Dieu par les devoirs nouveaux dont Jésus-Christ a fondé la connoissance sur des miracles, et dont l'enseignement se perpétue par les mêmes moyens qui perpétuent le témoignage de sa révélation. Grandes et sublimes conséquences! sujets toujours nouveaux de méditation pour la philosophie! C'est ici que la raison humaine peut employer toutes les forces que Dieu lui

a données pour montrer cette grande autorité du christianisme, pour dompter les résistances rebelles de l'orgueil, pour assujétir l'intelligence aux leçons de la foi. Qu'on voie donc quelle liberté est laissée au raisonnement en des matières si fécondes! Le témoignage nous assure de la vérité des faits qui sont le fondement de la religion. Mais l'esprit de l'homme, par l'admirable facilité qui lui est donnée de considérer les choses dans leurs rapports, dans leur origine et dans leurs conséquences, trouve dans cette histoire des traditions religieuses, des motifs philosophiques de nous enchaîner à la vérité, et de nous faire aimer les devoirs qui en découlent. Ici donc s'agrandit l'autorité des moralistes, et on le voit, si la raison nous oblige à être chrétiens, ce n'est jamais qu'après que le témoignage nous a révélé la certitude du christianisme et la vérité de ses enseignemens.

§ II. DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES.

I. La philosophie ne peut trouver d'elle-même le vrai principe des devoirs des hommes entre eux. — II. Le principe de l'utilité autorise tous les désordres, et Puffendorf en déguise vainement le danger par ses interprétations. — III. Du droit fondé sur la volonté générale et sur le système des majorités. — IV. Autres difficultés pour établir le principe du droit, et singuliers aveux des philosophes. — V. Puffendorf est obligé de revenir à Dieu comme auteur du droit. — VI. Par ce système tout s'explique, et ainsi il faut mettre la révélation en tête de la philosophie.

I. *La philosophie ne peut trouver d'elle-même le vrai principe des devoirs des hommes entre eux.*

Après que nous avons connu les devoirs qui obligent l'homme envers Dieu, tout le reste de la morale

s'explique de soi-même, et nous n'avons plus besoin de recourir à des systèmes quelconques pour découvrir ce que l'homme doit à ses semblables et ce qu'il se doit à lui-même.

Toutefois il n'est pas sans utilité d'indiquer les questions où la raison de l'homme est constamment arrêtée, dès qu'elle veut d'elle-même expliquer la société humaine avec les devoirs et les droits qui en sont le fondement et le lien. Il est curieux de voir tous les efforts d'esprit qui ont été faits par les philosophes pour donner quelque autorité à leurs théories sur la morale; rien ne sauroit mieux découvrir l'impuissance de la philosophie pour établir quoi que ce soit par ses propres forces, et la nécessité par conséquent de remonter toujours vers Dieu, seul dénoûment de tous les mystères de l'intelligence.

La première question qui doive être proposée lorsqu'on considère l'homme dans ses rapports avec ses semblables, c'est de savoir s'il y a des droits, s'il y a des devoirs absolus destinés à régler ces rapports.

La philosophie détourne le plus possible cette question, parce qu'elle est décisive. S'il y a un droit absolu, il n'existe pas de lui-même; nous voilà pressés d'arriver à Dieu. S'il n'y a pas un droit absolu, il n'y a rien de vrai dans la société; nous voilà pressés de tout détruire. Cette double conséquence est embarrassante pour la philosophie, qui ne voudroit pas tout-à-fait exclure Dieu, et qui voudroit pourtant pouvoir expliquer sans lui le mystère véritable de la société.

Suivons-la dans quelques-uns de ses systèmes.

Dans la supposition que Dieu ne soit pas considéré comme le premier auteur et le premier législateur de

la société humaine, on est toujours contraint de considérer les hommes comme absolument égaux entre eux, et c'est bien en effet ce que fait la philosophie. Elle nous montre au commencement les hommes dispersés dans les bois, et dans cette supposition il est bien évident en effet que nul n'a droit sur aucun, et qu'aucun n'est soumis de droit à un autre. Mais voilà que tout-à-coup les hommes se rapprochent : de savoir comment cela arrive, les philosophes ne s'en mettent pas en peine. Cependant ils ne peuvent évidemment se rapprocher qu'en se communiquant leurs pensées, et par conséquent il leur faut pour cela une langue commune, et déjà faite. Or, comment une langue déjà faite entre des hommes qui ne sont pas en société? Les philosophes passent outre, et pourtant leur système croule à cette seule difficulté.

Toutefois ne les pressons pas davantage. Voilà, disons-nous, les hommes qui se rapprochent; ils conviennent que leur état d'isolement est funeste, et ils veulent vivre sous des lois communes. D'abord, suivant les philosophes, les hommes font des conventions, et voilà le commencement du droit social.

Du droit? philosophes. Entendez-vous ce que vous dîtes? Quoi! des hommes épars créent subitement un droit et un devoir par une convention! cela est absurde.

Non, disent les philosophes, la convention des hommes ne crée ni droit ni devoir, puisqu'il n'y a rien d'absolu sur la terre. Comment donc expliquer les rapports des hommes entre eux? Ici s'élèvent des difficultés sans fin et mille incroyables chimères.

II. *Le principe de l'utilité autorise tous les désordres, et Puffendorf en déguise vainement le danger par ses interprétations.*

Selon les philosophes, c'est l'utilité qui est le principe du droit social. L'homme voit qu'il lui est plus utile de vivre rapproché de ses semblables que d'en vivre isolé. Il sacrifie donc sa liberté, ou une partie de sa liberté naturelle, pour trouver dans la société des avantages qu'il n'a pas de lui-même : que cela se fasse par un contrat public, ou par une convention tacite, il n'importe, et tous les droits qui régissent la société publique des hommes n'en reposent pas moins sur cet unique traité, c'est-à-dire toujours sur l'utilité de chacun.

Voilà à quoi se réduisent les théories sur le droit social depuis Hobbes jusqu'à Rousseau et nos démocrates modernes [1]. On imagine que cela suffit pour établir l'autorité publique, parce que, dit-on, celui qui viole la convention qu'il a faite en secret avec la société cesse à l'instant d'en faire partie et d'avoir droit à sa protection, et que de son côté la société reprend son droit de le traiter comme un ennemi, et d'user de représailles par des punitions et des vengeances.

On a cent fois détruit de si monstrueuses doctrines ; mais quelquefois aussi on leur a opposé des démonstrations qui, loin de les combattre, les reproduisent au fond sous d'autres termes. Pour nous, considérons que

[1] Voyez principalement les inconcevables théories et les monstrueuses impiétés de Volney, dans son *Catéchisme*.

si on imagine la société ainsi formée par des conventions d'utilité commune et privée, on autorise toutes les violences qui, sous des noms quelconques, renversent la société.

La société, en effet, peut, par un caprice quelconque, trouver utile de se détruire et de se déchirer. Qui pourroit légitimement lui opposer un obstacle? Le ministre Jurieu avoit raison, dans cette hypothèse, de dire que le peuple n'a pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes. Cela est grossier sans doute, et d'une philosophie sauvage; mais cela est conséquent au principe des conventions et des pactes sociaux.

Mais nous parlons du peuple, c'est-à-dire de toute la société; une partie quelconque du peuple n'aura-t-elle donc pas aussi le droit de détruire ce qu'elle avoit d'abord contribué à établir? Les philosophes croient fortifier assez leur société, en établissant que celui qui viole la convention primitive ne fait plus partie de la société. Mais cela même ne fait pas entendre que celui qui ne croit plus utile pour lui d'être fidèle à certains engagemens, soit criminel d'en imposer d'autres. Et s'il s'empare de tous les droits mis en commun par les membres de la société, qui est-ce qui le déclarera exclu de la communauté? Qui est-ce qui le punira? Il sera maître, et il n'y aura en aucun lieu du monde une voix qui puisse le proclamer ravisseur; car là où il n'y a pas de droit, il n'y a pas d'injustice, et dès que la société ne subsiste que par une convention, celui qui s'empare de la société ne commet point de crime.

Voilà donc la force érigée en puissance; c'est-à-dire voilà la société livrée, avec ses conventions primitives,

à tous les agitateurs et à tous les ambitieux, se défendant sans doute tant qu'elle en a la force, mais n'ayant pas en elle-même le droit d'appeler du nom de crime l'action du novateur qui la détruit, ou de l'usurpateur qui s'empare d'elle. Est-il possible que la société n'existe qu'à de telles conditions, et les philosophes ne voient-ils pas qu'avec de tels principes on ne règle rien, on détruit tout?

Il n'y a de société morale qu'entre des hommes liés par des devoirs réciproques, et existant indépendamment de toute convention personnelle; car qui dit convention, fait entendre quelque chose de capricieux, qui n'est point nécessaire et absolu, qui, par conséquent, n'est pas vrai, et peut être changé sans qu'il y ait aucune violation faite à la nature même des choses. L'idée de devoir n'est-elle donc pas manifestement contradictoire avec l'idée de convention? et est-il possible de comprendre un devoir qui varie suivant les caprices du cœur humain? On peut bien dire sans doute que dans le fond l'idée d'utilité doit rentrer dans l'idée de devoir; mais cette philosophie purement spéculative n'est pas celle qu'on suppose avoir dû présider aux traités primitifs de la société, et on n'élève ainsi qu'une vaine dispute de mots. Il est aussi superflu de dire qu'il y a entre les hommes bien des devoirs qui ne sont que des conventions; cela peut être; mais il n'en reste pas moins vrai que des devoirs qui ne sont que des conventions ne constituent pas le devoir, qu'ils ne donnent pas, en un mot, l'idée du droit, et que ce n'est pas sur eux que repose le fondement de la société.

Il y a des philosophes qui admettent le devoir, et qui le fondent sur un certain droit naturel, qu'ils

expliquent péniblement, et auquel les hommes, disent-ils, sont assujétis par leur nature.

Quel est le principe de ce droit? il est difficile de le dire. Puffendorf, qui n'entend pas qu'on fasse de la société humaine un traité basé sur l'utilité de chacun[1], croit faire un grand pas dans ses recherches en démontrant gravement qu'il n'est pas convenable à la nature de l'homme de vivre sans quelque loi[2]; et sans doute cette observation est juste, mais ne sauroit jamais donner d'elle-même quelque autorité morale à la loi. Bientôt il ajoute : « L'homme étant un animal très-affectionné à sa propre conservation, pauvre néanmoins et indigent de lui-même, hors d'état de se conserver sans le secours de ses semblables, très-capable de leur faire du bien et d'en recevoir; mais, d'autre côté, malicieux, insolent, facile à irriter, prompt à nuire, et armé pour cet effet de forces suffisantes, il ne sauroit subsister, ni jouir des biens qui conviennent à son état ici-bas, s'il n'est sociable, c'est-à-dire s'il ne veut vivre en bonne union avec ses semblables, et agir avec eux de telle manière qu'il ne leur donne pas lieu de penser à lui faire du mal, mais plutôt qu'il les engage à maintenir ou à avancer même ses intérêts[3]. » Voilà encore des vérités d'expérience : personne ne sera tenté de les nier; mais qu'en conclure pour la réalité du droit, et pour les obligations absolues de l'homme? En faire le fondement de la loi humaine, c'est toujours revenir au principe de l'utilité,

[1] Voyez liv. II, chap. II, comment cet auteur réfute les propositions de *Hobbes* et de *Spinosa*.

[2] Liv. II, chap. I.

[3] Liv. II, chap. III.

seulement mieux entendu et plus sagement interprété.

Cependant Puffendorf conclut en ces termes : « Voici donc la loi fondamentale du droit naturel : c'est que chacun doit être porté à former et entretenir, autant qu'il dépend de lui, une société paisible avec tous les autres, conformément à la constitution et au but de tout le genre humain, sans exception. D'où il s'ensuit que, comme quiconque oblige à une certaine fin, oblige en même temps aux moyens sans quoi on ne sauroit l'obtenir, tout ce qui contribue nécessairement à cette sociabilité universelle doit être tenu pour prescrit par le droit naturel ; et tout ce qui la trouble, au contraire, doit être censé défendu par le même droit[1]. »

Ici doit se montrer toute l'insuffisance de la raison pour établir le fondement véritable du droit ; car, bien qu'il soit vrai que l'homme soit né pour vivre en société, on ne voit en aucune manière qu'il suive de cette vérité de fait une obligation pour l'homme de se soumettre à de certaines conditions qu'on lui a faites pour remplir sa destination. Cette soumission peut paroître une loi d'ordre et de nécessité, mais non jamais une loi de devoir pour la conscience. Et d'ailleurs, en supposant que l'homme soit obligé rigoureusement à suivre cet instinct de sociabilité, et que cette obligation même soit le fondement du droit, il ne connoît pas pour cela d'une manière absolue les moyens de parvenir à sa fin, ou bien les moyens qu'on lui propose ne sont pas par eux-mêmes des conditions rigoureuses auxquelles il doive par devoir sacrifier ses propres pensées et sa liberté. En un mot, ces conditions

[1] Liv. II, chap. III.

peuvent être des convenances plus ou moins justes; mais non jamais des obligations absolues.

III. *Du droit fondé sur la volonté générale et sur le système des majorités.*

Voilà donc encore une fois l'impossibilité démontrée de trouver un fondement au droit social par l'unique raison des philosophes; c'est-dire voilà toujours la société humaine réduite à chercher sa force morale dans les convenances et les nécessités. Ainsi il n'y a aucun moyen philosophique d'établir le droit du commandement, ni le devoir de l'obéissance, ni le pouvoir de la loi, ni l'autorité du législateur, ni la légitimité de la propriété, ni enfin aucune sorte d'obligation morale entre les hommes. La politique n'est plus qu'un assemblage de violences; la répression des crimes est elle-même une oppression. Le droit de mort devient quelque chose de monstrueux. Il n'y a plus de justice enfin, il n'y a plus que de la force, et les vengeurs des lois ne sont plus que des bourreaux.

Qui pourra jamais, dans un tel désordre d'idées, expliquer le principe de la souveraineté? Les philosophes n'ont d'autre ressource que de se réfugier dans la volonté générale du peuple en société. De là le système de la souveraineté populaire. Mais quand bien même il seroit possible que toutes les volontés de la société se réunissent en une seule pour établir une règle de commandement et d'obéissance, cette unité créeroit-elle jamais d'elle-même un droit quelconque, en sorte que l'individu qui se seroit affranchi de cette règle violât une loi de sa nature, et manquât à sa pro-

pre conscience? Mais quoi! ces volontés universelles de la société établissent ou peuvent établir la souveraineté de mille manières contraires : ce qui était vrai hier ne l'est plus aujourd'hui, et le redeviendra peut-être demain. Ici c'est un roi qui commande ; là ce sont deux consuls avec leurs faisceaux; plus loin c'est un sénat; ailleurs c'est la multitude : je sens bien que partout le sujet doit obéir, parce qu'il y est contraint; mais doit-il obéir partout par une obligation absolue et inviolable de sa nature? Comment la philosophie ne voit-elle pas que ses systèmes ne créent que la force, jamais le droit?

On nous a parlé beaucoup dans les temps modernes de la souveraineté des majorités, que l'on met à la place de la volonté universelle, parce qu'on sent bien que celle-ci est impossible à manifester. Mais la majorité ne peut pas d'elle-même créer le droit, et quand tout l'univers se lèveroit contre moi pour m'imposer un devoir ou une obligation; tout l'univers seroit impuissant pour enchaîner ma conscience, si cette obligation ou ce devoir ne repose sur une autorité différente de la volonté qui me fait la loi. En un mot, il faut reconnoître que le droit n'existe point par le fait des majorités; et bien que l'individu en société soit frappé par les lois humaines, lorsqu'il a violé les règles que les majorités ont imposées, il n'en reste pas moins hors de doute que la volonté qui fait la loi, c'est-à-dire la convention, n'établit pas pour cela le droit souverain, et que la conscience n'est jamais atteinte, parce qu'elle est toujours libre de la volonté d'autrui.

Qu'on réfléchisse que toutes ces conséquences se déduisent rigoureusement des principes que pose la phi-

losophie vulgaire pour donner des fondemens à la morale sociale ; qu'on réfléchisse surtout qu'elles sont avouées avec tout ce qu'elles ont de hideux par la plupart des philosophes. Ainsi, soit que la philosophie se jette de gaîté de cœur dans ses conséquences les plus extrêmes, soit qu'elle s'efforce de les déguiser par des interprétations subtiles, il faut toujours conclure que, dans aucun de ses systèmes, elle ne peut fournir à la conscience d'autres règles, et à la raison d'autre principe de droit, si ce n'est la force, si ce n'est la nécessité. Elle considère donc l'homme comme un être dépourvu d'intelligence et seulement guidé par quelque instinct de conservation ; elle le soumet par conséquent à des lois matérielles ; mais non pas à des lois morales ; pour elle enfin le devoir ne peut pas exister, et ce qu'elle nomme le droit naturel n'est qu'une contrainte pour les actions, mais non point une loi pour les volontés.

IV. *Autres difficultés pour établir le principe du droit, et singuliers aveux des philosophes.*

J'aime à pousser à bout la philosophie avec ses doctrines : elle qui prétend qu'on lui doit donner la raison philosophique de toutes choses, ne peut fournir la raison de quoi que ce soit, même en des matières qui intéressent le plus la société humaine. Quoi ! dira-t-elle, niez-vous donc la vérité de certaines règles primitives qui servent de fondement au droit social ! Non, certes ; je ne nie pas ce qui est vrai ; c'est la philosophie, au contraire, qui est contrainte d'avouer que pour elle rien n'est vrai, que tout est capricieux

et incertain. Arrêtons-nous encore à ses raisonnemens sur le droit.

« Pour peu que l'on fasse usage de son bon sens naturel, dit Barbeyrac [1], on ne sauroit douter le moins du monde de la vérité des règles suivantes : qu'il faut rendre à la Divinité un culte digne d'elle, et obéir à ses lois autant qu'elles nous sont connues; que chacun est tenu d'éviter les excès de l'intempérance, qui, en ruinant sa santé, le mettent hors d'état de vaquer aux choses auxquelles il est appelé par sa condition, et de se rendre utile à la société humaine; qu'il n'est pas permis de faire du mal à autrui, et que, si l'on a causé du dommage, on doit le réparer au plus tôt; qu'il ne faut refuser à personne tous les services d'une utilité innocente qu'on est capable de lui rendre; que l'on doit tenir inviolablement sa parole; que toute fraude et toute tromperie est criminelle; que les enfans sont dans une obligation indispensable d'honorer leurs pères et mères; qu'il est juste d'obéir aux ordres et aux lois d'un souverain légitime, tant qu'il ne prescrit rien de contraire aux maximes invariables du droit naturel, ou à quelque loi divine clairement révélée, etc. »

Choisissons parmi ces règles proposées, celles qui se rapportent aux devoirs des hommes entre eux, c'est-à-dire au droit. Nous savons déjà quel est le fondement des devoirs de l'homme envers Dieu, et bientôt nous examinerons le fondement des devoirs de l'homme envers lui-même.

Or, sans nier aucun des principes de morale sociale,

[1] Célèbre protestant, éditeur de *Puffendorf*. Voyez sa préface.

qui certes sont d'une vérité rigoureuse, nous demandons au philosophe si ces principes sont obligatoires d'eux-mêmes pour la conscience. Dans la supposition du droit naturel, d'où nous ne sommes pas encore sortis, qu'est-ce qui fait à l'homme une loi morale et inviolable d'être *utile à la société humaine, de ne pas faire de mal à autrui, de réparer le dommage, etc.* Dans ce système, n'est-il pas évident, comme nous l'avons montré, qu'il n'y a aucune raison absolue de justice et d'équité? qu'il n'y a que des obligations d'utilité ou de nécessité, lesquelles ne constituent pas manifestement le devoir? Est-ce uniquement parce qu'on croit trouver ces principes empreints dans la nature humaine, qu'ils ont une autorité certaine sur la volonté de l'homme? Mais l'homme, dans l'hypothèse du droit naturel, n'obéit qu'à lui-même, et sa volonté n'est dépendante qu'autant qu'elle se soumet librement. Comment donc, dans cet état, peut-il y avoir pour elle un bien ou un mal moral, c'est-à-dire une culpabilité morale, lorsqu'elle s'écarte des règles qu'on lui a tracées? On lui propose la justice ou l'équité, mais qu'est-ce qui est juste de soi? Les philosophes l'ignorent, et affirment même que rien n'est juste d'une manière absolue [1]. Quoi! pas même la soumission des enfans envers leurs parens? C'est peut-être pour eux une convenance, un instinct, un besoin invincible du

[1] Le philosophe interrogé dit : « Le droit est le fondement ou la » première raison de la justice. Mais qu'est-ce que la justice? c'est l'o- » bligation de rendre à chacun ce qui lui appartient. Mais qu'est-ce » qui appartient à l'un plutôt qu'à l'autre, dans un état de choses où » tout seroit à tous, et où peut-être l'idée distincte d'obligation » n'existeroit pas encore? Et que devroit aux autres celui qui leur » permettroit tout et ne leur demanderoit rien? C'est ici que le phi-

cœur humain. Mais ce sentiment n'établit pas de lui-même un droit, et c'est pourtant le droit que recherche la philosophie. Que dis-je? n'a-t-on pas écrit que les enfans étoient affranchis de tout devoir de reconnoissance, par la raison que les parens, dans la procréation, n'ont pu suivre qu'un instinct brutal [1]? Ceci est monstrueux, mais au moins l'écrivain a le courage de suivre jusque dans leurs extrémités les conséquences d'un prétendu droit naturel, que l'on voudroit établir dans la société.

Que dirons-nous de cet autre principe, qu'il est juste d'obéir *aux ordres et aux lois d'un souverain légitime?* C'est-à-dire il est juste et conforme au droit naturel de détruire le droit naturel; car, dans l'hypothèse de ce droit, encore une fois, nul ne peut être souverain, et aucune domination n'est légitime, ni par conséquent obligatoire pour la conscience. Mais sans nous arrêter davantage à ces raisonnemens sans réplique, ne voit-on pas que dans toutes les recherches des règles du droit, on tourne péniblement dans un cercle vicieux? On propose en effet des principes de droit naturel comme une règle pour la volonté; mais qu'est-ce qui donne à ces principes cette grande puissance, de pouvoir contraindre, non pas seulement les actes, mais la volonté de l'homme? C'est, dit-on, le droit naturel lui-même, par l'autorité que la na-

» losophe commence à sentir que de toutes les notions de la morale » celle du droit naturel est une des plus importantes et des plus dif- » ficiles à déterminer. » *Encyclop.*, art. *Droit.*

[1] J'ai lu cette horrible doctrine dons un livre de médecine dont je me félicite d'avoir oublié le titre. On peut la voir hardiment énoncée dans le livre *des Mœurs.*

ture lui donne sur chaque conscience. Ainsi les principes sur lesquels on fait reposer toute la force du droit n'ont eux-mêmes de force que celle du droit. Ainsi encore on propose des lois à la conscience, et c'est la conscience qui est l'unique interprète de ces lois. Que dirai-je? c'est la conscience qui est alors sa propre loi, c'est elle qui s'oblige elle-même, et lorsqu'elle viole le droit naturel, c'est elle-même qu'elle offense; c'est elle enfin qui est sa propre souveraine et l'unique raison de la justice humaine. Quel chaos! quelle confusion dans ces doctrines et dans leurs conséquences!

Toutefois, quelques philosophes font un effort pour ne pas être poussés jusqu'à de telles extrémités. « La conscience n'a quelque part à la direction des actions humaines, dit Puffendorf, qu'autant qu'elle est instruite de la loi, car c'est à la loi seule qu'il appartient proprement de diriger nos actions. Et si l'on établissoit ici le jugement pratique, ou la conscience de chacun pour règle fondamentale et indépendante de la loi, on érigeroit en loi toutes les fantaisies des hommes, et l'on introduiroit une grande confusion dans les affaires du monde [1]. »

Mais le philosophe, avec la prévoyante réserve de ce langage, ne donne pas encore à la loi l'autorité morale qui doit lui être propre, et il laisse subsister de nouveau les difficultés que nous avons vues sur le principe même du droit. Comment sortir de ces difficultés infinies? Il faut reconnoître enfin que la philosophie est impuissante à nous ouvrir une issue. C'est un aveu

[1] Liv. I, chap. III.

qu'il faut lui arracher à elle-même, afin de lui faire comprendre combien elle est vaine dans ses recherches, toutes les fois qu'elle ne veut d'autres appuis que ceux de sa propre raison. Et en effet, c'est elle qui nous déclare l'obscurité profonde de ces questions, dans un ouvrage où elle semble avoir voulu déposer avec une sorte de solennité le fond de ses pensées, au milieu de toutes les bizarreries d'opinions qu'elle est toujours maîtresse de désavouer. Voici ce que nous lisons dans l'Encyclopédie : « *Droit naturel.* L'usage de ce mot est si familier qu'il n'y a presque personne qui ne soit convaincu au dedans de soi-même que la chose lui est évidemment connue. Ce sentiment intérieur est commun au philosophe et à l'homme qui n'a point réfléchi, avec cette seule différence qu'à cette question : *Qu'est-ce que le droit?* celui-ci manquant aussitôt de termes et d'idées, vous renvoie au tribunal de la conscience et reste muet, et que le premier n'est réduit au silence et à des réflexions plus profondes, qu'après avoir tourné dans un cercle vicieux qui le ramène au point même d'où il étoit parti, ou le jette dans quelque autre question non moins difficile à résoudre que celle dont il se croyoit débarrassé par sa définition. »

Si tous les philosophes étoient capables d'un semblable aveu, et qu'ils fussent d'ailleurs de bonne foi dans leurs recherches, peut-être on pourroit les conduire par d'autres voies à la découverte de ce principe du droit qu'ils ne peuvent trouver d'eux-mêmes. Car lorsque nous les poussons à bout dans leurs théories, il ne faut pas imaginer sans doute que ce soit par un esprit de pyrrhonisme insensé qui désespère de jamais trou-

ver le fondement de la certitude humaine. Ce fondement nous est connu, et tout notre objet est de contraindre la philosophie d'y faire reposer comme nous les sciences morales, et principalement la science des devoirs, si essentielle au repos de la société.

V. *Puffendorf est obligé de revenir à Dieu, comme auteur du droit.*

Puffendorf, il faut ici le reconnoître, au milieu de beaucoup de faux principes qui tenoient plus sans doute aux préjugés de sa religion qu'aux égaremens de son esprit, n'a pas été loin de proclamer cette impuissance de la philosophie humaine, et a pressenti quelquefois l'unique moyen de la ramener à ses vrais principes. Après avoir en effet péniblement appliqué *cette loi fondamentale du droit naturel*, que nous avons vue, à tous les devoirs des hommes en société, il semble s'apercevoir que quelque chose manque à ses systèmes, et il termine en ces mots : « Cependant, pour donner force de loi aux maximes de la raison que nous avons établies, il faut supposer ici un principe plus relevé. En effet, quoique leur utilité soit de la dernière évidence, ce motif seul ne seroit pas capable d'imposer aux hommes une si forte nécessité, qu'ils ne pussent se dispenser de les pratiquer, toutes les fois qu'ils voudroient renoncer aux avantages qui reviennent de leur observation, ou qu'ils croiroient avoir en main des moyens plus propres à avancer leurs intérêts; et la volonté humaine ne sauroit jamais être tellement liée par ses décisions toutes seules, qu'elle ne puisse s'en écarter quand bon lui semble. Supposé même que dans l'indépendance de l'état de nature, un certain

nombre de gens convinssent ensemble d'observer ces maximes les uns envers les autres, elles n'auroient de la force par rapport à eux qu'aussi long-temps que dureroit le traité. Bien plus; l'engagement ne seroit pas même proprement obligatoire, parce que cette maxime de la raison qui prescrit d'observer religieusement les conventions, n'auroit pas encore force de loi : ainsi chacun pourroit, quand bon lui sembleroit, se dédire nonobstant l'opposition de tous les autres. Il n'y auroit non plus alors aucune autorité humaine suffisante pour rendre les maximes obligatoires : car toute autorité humaine supposant quelque convention, et les conventions tirant toute leur vertu de la loi, je ne vois pas comment on pourroit concevoir aucune autorité humaine capable d'imposer quelque obligation, avant que ces maximes de la raison aient acquis force de loi. Et quand même toute autorité humaine seroit uniquement fondée sur le consentement des hommes qui s'y soumettent, si un souverain érigeoit en loi quelqu'une de ces maximes, elle n'auroit pas plus de force que les lois positives, qui dépendent, et dans leur origine et dans leur durée, de la pure volonté du législateur.

» Il faut donc nécessairement poser pour principe que l'obligation de la loi naturelle vient de Dieu même, qui, en qualité de créateur et de conducteur souverain du genre humain, prescrit aux hommes avec autorité l'observation de cette loi [1]. »

Voilà certes le droit naturel renversé autant qu'il est possible. Il est donc vrai que dans la nature des

[1] Liv. II, chap. III.

choses la philosophie ne trouve aucune raison positive de soumettre l'homme à une volonté qui ne seroit pas la sienne, et qu'il n'y a par conséquent aucun moyen philosophique d'établir le droit ou le devoir entre les hommes en société. Mais Puffendorf a prononcé le nom de Dieu, et voilà tout de suite le dénoûment de ces grandes et interminables difficultés. Il faut s'étonner que des philosophes qui connoissent Dieu et qui ont quelque foi à ses commandemens, aillent perdre leur génie à la recherche de je ne sais quels principes philosophiques qu'il est impossible à la raison de jamais découvrir. Pourquoi ne pas s'attacher dès le premier pas à ce Dieu, vrai principe de toutes choses, unique fondement de la raison humaine, sans lequel tout est mystérieux et couvert de ténèbres dans la nature? Pour nous, nous n'avons fait sentir les difficultés de la science du droit, que pour en venir à cette unique solution de toutes les sciences.

VI. *Par ce système tout s'explique, et ainsi il faut toujours mettre la révélation en tête de la philosophie.*

Dieu a créé les hommes et il les a établis en société, avec des lois que lui-même leur a faites, et de là la première explication des devoirs qu'ils ont à remplir.

Dieu commande aux hommes. Il les établit en diverses positions, où les uns et les autres sont liés par des obligations mutuelles. Lui seul est l'unique raison de la supériorité des uns et de la dépendance des autres. De là l'origine du droit social.

Et sans doute il est bien permis de montrer que

l'ordre ainsi établi souverainement parmi les hommes, se trouve conforme à leur nature et à leur instinct de sociabilité, et que toutes les lois qui servent à l'établir sont admirablement appropriées à leurs besoins, en sorte qu'ils traîneroient sans elles une vie brute et misérable. Quoi de plus rigoureux que de semblables vérités! Et Dieu pourroit-il établir des lois d'ordre qui ne fussent ainsi conformes avec leur objet? Mais il faut toujours voir que cette belle harmonie des lois sociales et de la nature humaine, si propre à remplir d'amour et d'enthousiasme l'intelligence de l'homme, n'est pourtant pas la raison logique de leur vérité, ni le motif souverain qui oblige la volonté de l'homme à la soumission. Il faut voir que l'homme, si disposé à mal connoître ce qui lui est utile, et à chercher dans le désordre le remède de ce qu'il juge lui devoir être pernicieux, si accoutumé à prendre ses caprices et ses passions pour des avantages réels, a besoin d'une loi morale qui enchaîne sa conscience, et qui établisse sa culpabilité, lorsqu'il croit ne suivre que son instinct. Or, ce principe d'utilité ou de convenance n'a aucune force de lui-même. Il faut donc que ce soit Dieu, raison suprême de toute chose, qui vienne avec des lois souveraines contraindre la conscience à suivre un ordre qui est conforme à sa nature, et lui ôter le droit d'interpréter à sa manière ce qu'elle jugeroit plus utile ou plus convenable.

Dès que Dieu a parlé, tout le système des devoirs se déroule. Nous voyons d'abord la société humaine se former dans la famille. Le père commande aux enfans, non pas seulement avec cette autorité naturelle que semble lui donner la paternité, mais encore avec

ces droits positifs qu'il reçoit de Dieu, premier auteur de toute autorité. Et toutefois, le fils ne reste pas sans droits sur le père, puisque le père, toujours en vertu de la loi souveraine de Dieu, lui doit sa protection et son amour. Qu'ensuite la famille s'agrandisse, et que le père voie ainsi s'étendre les droits de la paternité, l'autorité sociale commence à se former, et toujours, comme on le voit, elle repose sur l'autorité divine. Ce n'est pas qu'ici je veuille imaginer des systèmes pour expliquer tous les pouvoirs que mille événemens contraires doivent faire naître dans le développement progressif de la race humaine. Mais, après avoir considéré que c'est toujours la famille qui est la première origine de la société, et après nous être élevés par cette unique considération jusqu'à Dieu, auteur de la première famille, nous ne voyons pas sans une grande admiration des devoirs qui étoient propres à une société d'abord restreinte, s'appliquer ensuite à la société agrandie, et modifiée de mille manières.

Il nous est donc superflu de disserter sur la nature même du pouvoir. Ce que nous devons uniquement considérer, c'est qu'avec les modifications si variées qu'il doit subir, les devoirs de l'homme restent les mêmes, et que la société repose toujours sur un même principe. Ainsi partout Dieu domine les volontés, et règle les consciences. Partout c'est une obligation de respecter l'autorité qui préside à l'ordre, d'obéir aux lois qui régissent la nation, de ne faire de mal à personne, de réparer le dommage, d'être fidèle aux conventions, de ne point séduire par des promesses menteuses. La république a ses lois, la monarchie a ses coutumes, l'aristocratie son autorité. Mais partout la

conscience a un principe commun. Aussi Dieu, en écrivant les lois qu'il destine à l'homme, ne lui en laisse-t-il pas l'interprétation suivant les circonstances diverses où il peut être jeté. Et Jésus-Christ descendant en personne sur la terre pour renouveler des vérités oubliées, ne soumet pas ses enseignemens aux variations de la politique humaine. Telle est la nature des devoirs de l'homme; c'est l'éternelle vérité qui les consacre, c'est elle qui les empreint dans la conscience, et qui en fait pour nous une règle immuable, quelle que soit la perpétuelle inconstance qui donne à chaque moment une face nouvelle aux choses de la terre.

Que si nous montons de la considération des devoirs de l'homme, à celle des droits publics de l'autorité, nous trouverons toujours le même principe de ces droits. Car qu'il y ait des usurpations et des violences, cela est hors de doute; mais toujours, en thèse générale, il faut reconnoître que c'est Dieu qui est l'auteur du droit. De savoir comment il a voulu que le droit se perpétuât dans la société, ce seroit peut-être une vaine recherche, bien qu'on puisse établir que la paternité a dû être le moyen le plus naturel de transmettre l'autorité, puisqu'elle seule en a donné la première image. Mais ce qui reste toujours évident, c'est que le droit, considéré en lui-même, est inexplicable, si l'on n'en fait remonter l'origine jusqu'à Dieu. Il n'y a que Dieu qui soit l'auteur de la justice, et lui seul donne de la force aux lois humaines. C'est Dieu qui est le principe de la législation, et sans lui le droit du législateur est un grand mystère comme tous les autres. Que dirons-nous du droit si formidable de faire la guerre, c'est-à-dire de détruire la race humaine

par des coups violens ; et de cet autre droit, non moins étonnant, qui appartient au souverain sur la vie et la mort des coupables? Comprend-on que de lui-même le souverain eût jamais un droit semblable? et le pourroit-on suffisamment expliquer par le droit qui lui appartient de défendre la vie de la société? Qui dira qu'il est dans la nature des choses, que la vie d'un individu lui soit ravie pour le maintien de l'ordre? où la nature a-t-elle empreint cette loi si extraordinaire? Non, la nature n'a point manifesté un tel droit, et surtout elle ne l'a point créé; il faut que la suprême autorité de Dieu vienne consacrer et sanctionner la justice humaine, pour qu'elle ait réellement le droit de frapper, autrement il seroit permis de ne voir en elle qu'une tyrannie et une oppression, et dans la société qu'une force toujours armée contre ses propres membres. Aussi faut-il considérer que, si on a quelquefois renié dans les livres ce droit de vie et de mort qui appartient à l'autorité sociale, ce n'est jamais que parce qu'on refuse de mettre Dieu en tête de la société. Tant il est vrai que, Dieu une fois ôté du monde, il n'y reste plus que désordre ou oppression. Tous les sophismes des publicistes, toutes les erreurs du droit naturel n'ont d'autre cause que la vanité de l'homme, qui croit trouver par sa raison seule le vrai principe de la société, et qui ne voit pas que par sa raison seule il est conduit à en saper toutes les bases.

A présent il resteroit à faire voir comment une société fidèle à mettre Dieu en tête de la morale se trouve naturellement amenée à un état d'ordre, et par conséquent à un état parfait de bonheur. Lorsque en effet tous les hommes sont convaincus que s'il y a des droits

exercés dans l'état, c'est Dieu même qui en est le fondement, que s'il y a des devoirs à remplir, c'est encore Dieu qui en est la sanction, il est aisé de voir que cette conviction doit donner à chacun une fidélité singulière à accomplir sa destination. Ce n'est plus l'utilité, ce n'est plus un vil égoïsme déguisé sous le nom d'intérêt social qui préside aux actions des hommes; un pareil motif seroit-il suffisant pour déterminer la conscience à des actes généreux et à des sacrifices pénibles? et d'ailleurs l'homme, avec ses passions brutales, est-il sûr de toujours comprendre son intérêt véritable?

Mais Dieu se montre avec un code de morale, proclamé hautement et imposé par sa volonté souveraine à toutes les volontés. Dès lors tout se tient dans la société par des rapports de commandement et d'obéissance, par des liens de bienfaisance et d'amour. Si le sujet est dans la dépendance du chef, le chef dépend, en quelque manière, du sujet, par la protection qu'il lui doit. La justice enchaîne à la fois toutes les consciences. Une autorité suprême domine également toutes les volontés, en sorte que les droits et les devoirs, qui sont si distincts entre les hommes, se trouvent cependant confondus devant la majesté de la loi souveraine qui les a réglés. Ainsi s'établit véritablement l'*égalité* dans la société, par l'obligation égale qui enchaîne tout le monde à des devoirs variés, mais réciproques, et tous également sacrés. Et ce n'est qu'en se rapprochant le plus possible de cette *égalité*, souvent grossièrement interprétée, que la société se rapproche de sa perfection. C'est cette tendance qui est proprement l'esprit du christianisme. Ce n'est pas à nous à faire comprendre son influence sociale. Notre objet est rempli ; nous

avons montré le fondement du droit et le fondement des devoirs, matière aride par les raisonnemens métaphysiques qu'elle fait naître. Laissons désormais à l'éloquence des moralistes les savantes applications qui peuvent être faites de ces principes abstraits aux diverses positions de l'homme et de la société.

§ III. DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SOI-MÊME.

Les devoirs de l'homme envers soi-même ne sont explicables que dans le système de philosophie qui met Dieu en tête des raisonnemens.

Nous avons peu de choses à dire sur les devoirs de l'homme envers soi-même. Ces devoirs sont réglés par Dieu, qui en a fait une obligation positive et manifeste, en sorte qu'il est bien inutile à la philosophie d'en chercher en elle-même le fondement. Mais il n'est pas superflu de montrer qu'il y a un véritable renversement d'idées dans la manière dont les traités ordinaires de philosophie présentent la classification des devoirs. Ils mettent en tête de la morale les devoirs de l'homme envers soi-même, comme si l'homme trouvoit au dedans de soi sa propre règle, et que cette règle, une fois trouvée, lui suffît pour devenir le fondement de tout le reste de sa conduite, soit par rapport aux autres, soit par rapport à Dieu. Ainsi la première loi proposée à l'homme, c'est l'intérêt de sa conservation, et de là on fait découler tout le reste. Mais ne voit-on pas tout ce qu'il y a de faux en de tels systèmes?

Et d'abord il peut bien être vrai rigoureusement et absolument qu'il est de l'intérêt de l'homme de se

conserver; mais est-ce là le premier fondement du devoir? Et s'il plaît à l'homme de ne point suivre son intérêt, quelle règle proposera-t-on à sa conscience? On voit bien qu'il n'en reste plus aucune. Lorsqu'on ramène l'homme à lui-même par des raisonnemens quelconques, pour lui proposer des règles de conduite, on renverse toute la morale.

Considérons qu'il y a deux sortes de devoirs qui obligent l'homme par rapport à lui-même, ceux qui regardent la conservation de sa vie animale, et ceux qui regardent la conservation de sa vie intellectuelle.

L'homme peut-il se nuire, peut-il détruire son corps, dans le système de droit naturel qui est généralement suivi dans les philosophies vulgaires? Il est bien clair que, dans cette hypothèse, nul n'a droit sur sa vie, et que lui seul peut en disposer. C'est son bien, c'est son être; et, lorsqu'on dit qu'il appartient à la société avant de s'appartenir à soi-même, on se contredit grossièrement, puisque, au contraire, dans le système que l'on propose, l'homme s'appartient à soi-même avant d'appartenir à la société. Et d'ailleurs, comment l'homme appartient-il à la société? Où est le droit écrit qui sanctionne cette propriété si nouvelle? Où est l'origine de ce droit? Et l'homme, qui est une libre intelligence, peut-il appartenir à une puissance qui soit hors de lui? A quel titre seroit cette dépendance? Seroit-ce une convention? on n'en voit aucune trace. D'ailleurs l'homme, avant de s'ôter la vie, se détache de la société; voilà, si l'on veut, la violation d'un traité. Mais, une fois tombé dans cet isolement, qu'est-ce qui a droit sur sa vie? N'est-elle pas alors son bien propre? Et je demande encore une

fois quel est le devoir qui oblige sa conscience à ne point détruire son corps, dès le moment qu'il trouve de son intérêt de ne le point conserver?

Il faut être aveugle pour ne pas voir que la philosophie purement humaine n'a aucun motif suffisant pour déterminer dans ce cas la volonté de l'homme, et pour enchaîner sa conscience.

Il en est de même des devoirs qui obligent l'homme à la conservation de la vie intellectuelle. Les moralistes disent à l'homme d'être juste, équitable, d'être doux et bon, de mener une vie droite et pure, d'être toujours tempérant et modeste, de fuir l'hypocrisie et la duplicité; et, sans doute, ce sont là des préceptes de sagesse; mais je demande toujours sur quoi la philosophie fait reposer ces devoirs. Pourquoi l'homme est-il obligé à des privations qui gênent ses goûts, et comment sa conscience est-elle tenue à des pratiques qui ne lui paroissent en aucune manière intéresser sa conservation ni son bonheur? Nous avons entendu tout-à-l'heure un philosophe nous dire que l'homme est tenu d'éviter les excès de l'intempérance, qui, en ruinant sa santé, le mettent hors d'état de vaquer aux choses auxquelles il est appelé par sa condition, et de se rendre utile à la société humaine. Mais voilà bien un principe posé en l'air. Et pourquoi l'homme est-il tenu, comme on le dit, à cette modération? N'y est-il tenu que parce que l'intempérance est funeste au corps? mais nous trouverons des hommes capables de supporter tous les excès et de conserver à la fois tous les moyens d'être utiles à la société humaine. Il n'y a donc plus de devoirs pour ces santés robustes, dès qu'elles peuvent impunément les violer. Où la philo-

sophie va-t-elle chercher ses principes? et qu'il est honteux pour des Chrétiens de se voir contraints par la force des conséquences de saper tous les fondemens de la morale!

Pourquoi parler, après cela, de ces vices du cœur et de l'esprit qui dégradent l'humanité, et que la philosophie se met néanmoins hors d'état de flétrir, du moment qu'ils ne nuisent pas ouvertement à la société? La colère, le mensonge, les goûts abjects, les passions cachées qui troublent la vie de l'homme, les penchans honteux qui l'avilissent, n'ont plus rien en eux-mêmes de contraire aux devoirs de la conscience. Et qu'importe à la société que ses membres se déshonorent à leurs propres regards par des habitudes corrompues, pourvu qu'ils ne ruinent pas leur santé, et qu'ils ne cessent pas de remplir les obligations sociales auxquelles ils sont soumis par leur condition? Comment la philosophie ne voit-elle pas qu'avec de tels principes, on ne fait qu'autoriser parmi les hommes une liberté effrénée de corruption et de malice? Elle veut donner une règle à la conscience, et elle l'affranchit de tout devoir. Elle détruit l'homme après avoir détruit la société, et elle livre l'un et l'autre à ces cruelles maladies de l'âme, à ces dévorantes passions dont elle se vantoit d'offrir le remède.

C'est après que la philosophie a ainsi détruit le vrai fondement des devoirs qu'elle élève avec des subtilités plus ou moins ingénieuses des systèmes sur l'intérêt privé! Voilà donc tout ce qui reste à l'homme pour l'enchaîner à la vertu, un sentiment plus ou moins délicat de ce qui peut le rendre heureux. Eh! quoi, son jugement sera-t-il donc toujours assez droit, son

âme assez pure, et ses passions assez clairvoyantes pour bien distinguer ce qui convient le mieux à ses intérêts? et chaque homme n'arrange-t-il pas son bonheur suivant ses caprices? Hélas! la morale, avec ses enseignemens et son autorité, est impuissante à contenir les mouvemens du cœur humain, bien que les motifs d'intérêt soient encore les mêmes; comment donc ces motifs seront-ils suffisans lorsque l'autorité de la morale aura disparu? Philosophes, vous faites des livres, vous créez des systèmes, vous étudiez péniblement les mouvemens et les secrets des passions et des vertus de l'homme; mais, après tout, vos sophismes, si ingénieux, ne font que désoler sa conscience, en la laissant sans appui. Vous lui offrez la raison d'un intérêt *bien entendu;* mais lorsque, sous ce nom, se voilent des biens funestes et des jouissances déréglées, vous manquez d'autorité pour le ramener à des sentimens plus vrais. Pour vous, la vertu n'est plus qu'un vain nom, et le vice n'a rien de lui-même qui doive exciter les mépris. Comment donc pensez-vous encore qu'il soit donné à votre morale de rendre les hommes heureux; vous déguisez tout au plus l'art de les corrompre; et, après avoir fondé vos systèmes sur la supposition d'un état de nature où l'on ne conçoit que le désordre, la perfection que vous leur offrez ne tend qu'à les ramener de nouveau à cette nature grossière et sauvage, par la liberté que vous laissez à leurs passions et à leur ignorance.

La philosophie chrétienne offre un remède naturel et simple à ces désordres de l'intelligence. Nous avons vu l'homme soumis à Dieu par des lois que Dieu même lui a imposées, obligé ensuite envers ses sem-

blables par des devoirs dont Dieu est de même l'auteur; la même sanction consacre enfin les devoirs de l'homme envers lui-même. Avec cette autorité souveraine, il ne reste plus aucune difficulté sur la nature des devoirs intimes de la conscience. Nous savons que Dieu est l'auteur des lois de la morale, et que lui seul est la raison suprême de notre obéissance à ces lois. Il n'en faut pas davantage pour nous soumettre, et l'on voit toujours comment Dieu, une fois mis en tête de la philosophie, tout le reste se déroule de soi-même, et ne rencontre plus aucune difficulté. Et cependant l'esprit humain conserve encore la noble liberté de méditer sur l'harmonie des lois de Dieu et de la nature de l'homme. Qu'il est beau de faire comprendre à la raison les merveilles de cette nature morale, soumise à des conditions si sublimes et si simples! Dieu nous commande d'être vertueux; mais n'est-ce pas comme s'il nous commandoit d'être heureux? Telle est, en effet, l'économie des lois qui obligent la conscience; elles nous conduisent au bonheur par la vertu. Et c'est bien dans ce système de morale qu'il est permis de proposer à l'homme son propre intérêt, parce que cet intérêt est réglé, et qu'il ne se confond point avec un égoïsme égaré par l'ignorance ou par les passions; c'est dans ce système que l'on conçoit les vertus désintéressées, la générosité, les dévoûmens, les sacrifices, la patience, et cette perfection du christianisme enfin, qui seroit une chimère pour le monde, si Dieu n'en avoit aussi fait une loi.

CHAPITRE X.

DE LA PHYSIQUE.

OBSERVATIONS GÉNÉRALES.

La physique, dans le langage des philosophes de l'antiquité, embrassoit toutes les sciences qui ont pour objet l'étude de la nature, et comprenoit à la fois l'astronomie qui est la science de l'univers, et la morale qui est la science de l'homme.

La philosophie, avec ses divisions modernes et ses études diverses et si bien classées, eût été comprise autrefois dans l'étude générale de la physique. La philosophie alors n'étoit point une science proprement dite; c'étoit un nom générique sous lequel on comprenoit toutes les études humaines qui avoient pour objet la culture de l'esprit et la perfection du cœur.

La physique, au contraire, a dû devenir une des parties de la philosophie, lorsque la philosophie a été autre chose que l'amour de la sagesse, et qu'elle est devenue une science de raisonnement et de recherches; mais aussi la physique est devenue alors une science moins vague, et elle a dû rester attachée à des études plus précises et mieux définies.

Ce n'est pas que son objet soit devenu plus borné,

la physique est toujours restée la science de la nature. Toutefois elle a pris un nouveau caractère, qui la rend bien différente de la science que cultivoient Pythagore, Aristote, Plutarque, Pline et Stobée. Nous ne disons point que la science moderne soit au-dessous de la science antique; elle a fait au contraire des progrès remarquables dans toutes ses parties; mais en devenant plus exacte, a-t-elle conservé la même grandeur et le même intérêt? Nous osons ne le point penser. La physique moderne étudie le monde dans ses laboratoires, la physique ancienne le contemploit dans ses grands spectacles. L'une saisit des faits isolés pour les lier ensemble par des théories, l'autre entreprenoit d'en deviner l'harmonie pour frapper l'attention de l'homme par cette étonnante merveille. La première, après mille erreurs reconnues, et toujours nouvelles, a décidé sagement qu'elle se borneroit à des observations matérielles, pour n'être point exposée à s'égarer dans des systèmes sans objet; l'autre hasardoit des systèmes, il est vrai, mais là où le génie de l'homme étoit impuissant, la puissance de Dieu apparoissoit aussitôt et donnoit l'explication des mystères de la nature. Il résulte de cette double manière de cultiver la physique, que les anciens philosophes ont dû se tromper souvent dans leurs théories, mais ont eu le secret admirable d'élever et d'agrandir la pensée de l'homme en lui ouvrant le spectacle de l'univers, et que les philosophes modernes, en évitant les égaremens de l'imagination, dans une science toujours positive, l'ont réduite à une étude aride et abstraite des phénomènes. Ainsi la raison exacte, mais froide des temps modernes, s'applique à disséquer, si

j'ose ainsi parler, le cadavre de la nature, tandis que la raison un peu rêveuse peut-être des temps anciens ne s'attachoit qu'à la nature vivante, à cette nature pleine d'émotions, la seule vraiment digne de fixer toutes les pensées de l'homme.

N'auroit-il pas été possible de joindre l'exactitude des temps modernes à l'élévation des contemplations anciennes? Il me semble que le progrès de la science eût été ainsi plus véritablement marqué. Mais pour cela il eût fallu joindre à la facilité que les arts et le progrès des connoissances nous ont donnée de faire des expériences précises, un esprit droit et philosophique, une âme susceptible de grandes impressions, un génie enfin capable d'embrasser la nature dans toutes ses merveilles, et de s'arrêter à la fois devant ses mystères. Alliance difficile dans un temps où il est donné à chacun de faire des essais avec des instrumens ou des secours que l'esprit sublime et l'esprit médiocre peuvent également employer, et où il ne sert de rien de présenter au monde des méditations que sa légèreté ne peut point saisir, et dont l'importance d'ailleurs disparoît devant l'énoncé de la découverte la plus commune, pourvu qu'elle soit nouvelle.

Toutefois c'est vers cet objet qu'il faudroit travailler à ramener la physique, et il n'y a qu'une philosophie religieuse qui puisse lui donner ce grand caractère qu'elle eut souvent dans les temps anciens, bien qu'elle ne fût pas alors appuyée sur les vérités positives que l'observation a fait découvrir. Pour cela il faut accoutumer l'esprit de l'homme à ne point se laisser aller à cet orgueil aveugle qui prétend tout expliquer dans la nature, et à s'humilier au contraire

devant les mystères profonds qu'elle offre sans cesse aux regards. Eh quoi! tout n'est-il pas couvert de ténèbres dans le monde physique comme dans le monde intellectuel? et la raison, comme l'expérience, n'est-elle pas toujours réduite à s'arrêter muette d'effroi devant ses abîmes? Apprenons à faire de ces obscurités autant de sources de lumière pour l'intelligence. Nous avons vu comment Dieu est le dénoûment naturel de toutes les difficultés qui embarrassent les sciences morales; lui seul est encore l'explication des mystères qui couvrent les sciences physiques.

Nous distinguons dans la physique trois parties principales : celle qui a pour objet la matière en général : c'est la physique proprement dite; celle qui s'attache particulièrement à l'étude de l'homme : c'est la physiologie; et enfin celle qui considère les lois qui régissent les êtres dans leurs rapports purement matériels : ce sont les sciences exactes, ou mathématiques.

Il ne nous appartient point de parcourir ces parties d'une science immense, et dont chacune est elle-même aujourd'hui une science tout entière. Mais nous apprenons à méditer sur le fondement des études qu'elles se proposent, et sur la certitude des premières connoissances d'où elles déduisent la vérité de toutes leurs recherches. Voilà notre unique objet; nous prions le lecteur de ne point le perdre de vue, lorsqu'il croira s'apercevoir que nous touchons trop légèrement des questions qui auroient besoin d'un si profond examen.

§ I. PHYSIQUE PROPREMENT- DITE.

I. *La physique rencontre des difficultés dès qu'elle veut expliquer ce que c'est que la matière et ses propriétés. De l'étendue.*

Tant que la physique ne considère la matière que comme un sujet d'expérience, de composition, ou d'analyse, elle n'est point évidemment une science philosophique; elle n'est qu'une collection de faits plus ou moins liés entre eux, plus ou moins bien aperçus ou expliqués par l'observation. Mais la philosophie introduite dans la physique cherche autre chose que des résultats souvent grossiers, et elle remonte à la première origine de la science pour en connoître le fondement.

Et d'abord, comme la physique s'exerce sur des êtres matériels, la philosophie interroge la raison humaine sur l'essence même de la matière. Qu'est-ce que la matière? Qu'est-ce qu'un corps? Qu'est-ce qu'une substance? Questions oiseuses, répond souvent l'esprit superbe des physiciens, qui croient ainsi mettre assez à couvert leur ignorance, et qui ne savent pas même honorer leur raison en faisant cet aveu de

bonne grâce. Un savant illustre leur avoit donné l'exemple. « Qu'est-ce qu'une substance considérée en elle-même? dit Mussenbroëk [1], c'est ce que personne ne pourra jamais concevoir clairement et distinctement. » Et comment concevroit-on davantage ce que c'est que la matière en général, ce que c'est qu'un corps? Ainsi voilà la physique qui fait des expériences sur la matière, qui la décompose à son gré, qui la combine de mille manières, qui en étudie les accidens, et qui ne sait pas ce que c'est que la matière. Nous ne rappellerons pas les argumens de l'ancienne philosophie, qui démontroit même que la matière n'existe pas, qu'il n'y a pas de corps. Toutefois, il n'est pas sans utilité pour la raison de lui faire comprendre, comme nous l'avons déjà fait, que la démonstration contraire lui seroit impossible, si elle vouloit ne pas commencer par considérer Dieu comme l'auteur de la certitude humaine, par son éternelle véracité, et qu'elle se séparât ainsi de la foi commune de tous les hommes, qui, en partant de la croyance de Dieu, établissent l'unique base des démonstrations.

Mais, sans revenir à des difficultés logiques qui ont été suffisamment indiquées jusqu'ici, voyons désormais combien de difficultés matérielles en quelque sorte restent encore à résoudre pour la raison.

La physique traite des propriétés générales de la matière, mais entend-elle ces propriétés? Elle parle premièrement de l'étendue; l'étendue est en effet ce qui pour nous constitue le corps, du moins le corps tel qu'il est rendu présent par sa forme extérieure;

[1] *Cours de physique expérimentale et mathématique*, 1er chap.

des physiciens ont même dit que l'étendue étoit ce qui constitue l'essence de la matière [1]. Mais qu'est-ce que l'étendue en général, c'est-à-dire considérée abstractivement, et indépendamment des formes de la matière? Les physiciens nous disent qu'il y a étendue partout où il y a continuité de parties [2]. Mais l'espace qui embrasse les corps, et qui lui-même n'est pas corps, n'est-il donc pas étendu? et s'il est étendu, il est donc fini? et dans ce cas, quelles sont ses limites?

La physique offre à l'esprit des calculs surprenans pour lui faire concevoir quelque idée de l'étendue. Elle lui montre le rayon de la terre de 3,269,297 toises; saturne, une des planètes, 3,000 fois plus grand que la terre; jupiter, 8,000 fois; le soleil, 1,000,000 de fois plus grand. Elle désigne quelques étoiles fixes, dont plusieurs surpassent le soleil en grosseur. Quant aux distances de ces vastes corps, l'imagination en est effrayée. Le soleil est distant de la terre de 30,000,000 de lieues, et l'étoile fixe la plus près de nous en est pourtant éloignée au moins 400,000 fois plus que le soleil. Le grand géomètre Euler dit à ce sujet : « Un rayon de lumière qui part de cette étoile emploiera donc 400,000 fois huit minutes avant de parvenir jusqu'à nous, ce qui fait 53,333 heures, ou 2,222 jours, ou 6 ans à peu près. Il y a donc 6 ans que sont partis de l'étoile fixe la moins éloignée, et probablement la plus brillante, les rayons de lumière qui représentent cet astre à nos yeux..... Si Dieu créoit à présent à la même distance une nouvelle étoile fixe, nous ne la

[1] Voyez *Haüy*, tom. I.
[2] *Ibid.*

verrions qu'après six ans passés, puisque ses rayons ne sauroient arriver plus tôt jusqu'à nous. S'il en eût créé au commencement du monde de mille fois plus éloignées que celle dont je parle, nous ne les verrions pas, quelque brillantes qu'elles pussent être, puisqu'il ne s'est pas encore écoulé 6,000 ans depuis la création [1]. »

On peut varier de mille manières ces calculs étonnans. Euler prend aussi pour base la vitesse du son, et il observe que s'il étoit possible que le bruit d'un coup de canon parti de l'étoile fixe la plus proche de nous, pût nous être transmis, il s'écouleroit 5,400,000 années avant qu'il parvînt à nos oreilles [2]. Cela confond l'esprit de l'homme. Mais encore il faut considérer que, dans ces calculs, nous faisons de la terre le centre de l'observation. Que seroit-ce si, par la pensée, nous nous élevions jusqu'à ces corps si éloignés de nous, pour découvrir de là un monde nouveau? et encore nous pourrions toujours poursuivre ainsi les limites de l'étendue, et jamais ne trouver de terme. N'est-ce donc pas là un profond abîme où la raison se perd?

Mais quoi! l'étendue est donc infinie! Qui l'osera dire? Elle seroit Dieu; car l'infini n'est le propre attribut que de Dieu. Et encore, qui dit infini, embrasse à la fois toutes les perfections; l'étendue ne peut donc être infinie, à moins qu'elle ne le soit pour la raison de l'homme, incapable, en effet, de toucher ses bornes et même de les comprendre. Mais de soi,

[1] xxe lettre à une princesse d'Allemagne.
[2] xxie lettre.

disons-nous, elle n'est point infinie ; elle est seulement un abîme immense où nous nous perdons, et où Dieu se joue de notre foiblesse.

Voilà donc la première propriété de la matière qui est un mystère impénétrable pour la physique. Comment, après cela, essaiera-t-elle d'expliquer la nature? dès son début elle est arrêtée. Mais une philosophie sage et religieuse vient tout-à-coup à son secours, et, lui montrant Dieu à la tête des sciences, elle lui apprend à marcher ferme dans ses études, qui sans cela seroient troublées par mille doutes et déconcertées par mille ignorances.

II. *De la mobilité; difficultés sur le mouvement.*

Une seconde propriété générale sur la matière, c'est la mobilité. « La mobilité est la faculté qu'a un corps de pouvoir être transporté d'un lieu dans un autre. Cet état, que l'on appelle *mouvement*, suppose l'action d'une cause à laquelle on a donné le nom de *force* ou de *puissance* [1]. » Cela s'entend. Nous voyons les corps se déplacer, se mouvoir, s'arrêter ; et nous concluons qu'il y a une force qui les sollicite ; car, d'eux-mêmes, ils ne sauroient ni se mouvoir quand ils sont en repos, ni s'arrêter quand ils sont en mouvement [2].

Mais parce que ces simples notions nous sont évidentes, ne fût-ce que par l'expérience habituelle qui en est faite par tous les hommes, comprenons-nous

[1] Haüy, *Traité de phys.*, tom. I.
[2] *Ibid.*, Voyez aussi la *Phys. de Mussembroëk.*

bien ce que c'est que le mouvement, ce que c'est que la force d'inertie? Que le monde entier soit en repos; que rien ne marche dans cette machine; si cela peut être un seul instant, cela doit être éternellement; éternellement le monde restera dans ce repos d'un instant que j'imagine, et qui a dû être une fois réalisé, puisqu'un instant encore avant la création rien n'étoit, et par conséquent il n'y avoit pas de mouvement. Donc, à ce moment, il n'y avoit aucune cause matérielle qui dût solliciter les corps à sortir de leur repos. Le mouvement répugne donc à cette force d'inertie qui est pourtant le principe d'où part la physique pour expliquer la mobilité.

Le mouvement est éternel, disent les matérialistes; mais cela est absurde. La physique démontreroit plutôt que c'est le repos qui est éternel, puisqu'elle pose pour base que les corps tendent constamment à persévérer dans leur état d'immobilité, s'ils ne sont sollicités par une force étrangère. D'ailleurs que signifient ces mots : *le mouvement est éternel?* Est-ce à dire que les corps se meuvent de toute éternité? Nous voyons tout le contraire, puisqu'ils commencent et qu'ils cessent de se mouvoir. Un mouvement qui seroit éternel ne pourroit jamais être arrêté par aucune cause.

Tout mouvement est communiqué par une force; et cette force, qui est elle-même du mouvement, ne l'est point pourtant d'elle-même; en sorte qu'il faut toujours monter à une première cause du premier mouvement, et ici encore l'imagination reste confondue; car qu'est-ce que cette cause? Est-elle matérielle, ou ne l'est-elle pas? Une cause matérielle n'est rien d'elle-même; la raison ne peut admettre qu'un corps

ait en soi une puissance, pas plus celle de mouvoir un autre corps, que de se mouvoir lui-même. Lors donc qu'on imagine un premier corps auteur du premier mouvement qui a eu lieu dans le monde, on imagine une chose absurde. La cause du mouvement est donc quelque chose d'immatériel. Mais, ici, nouvel abîme. Comment quelque chose d'immatériel agit-il sur les corps? Cela ne peut s'entendre. Que fait donc la raison du physicien en présence de ces difficultés immenses qui l'environnent? Il les éludera, dit-il; il ne cherchera pas à pénétrer des mystères; mais il étudiera des faits, et, au lieu de chercher la nature du mouvement, il se contentera d'en expliquer les lois. C'est là de la prudence, je l'avoue; le physicien sent qu'il ne faut pas aller se briser contre des écueils. Mais, lorsqu'oubliant sa foiblesse, il se glorifiera de ses connoissances et s'en servira contre Dieu même, nous pourrons bien sans doute l'humilier alors devant cet abîme qu'il n'ose sonder. Tel est l'objet d'une philosophie qui ramène tout à Dieu. Elle ne permet pas à l'homme de se complaire long-temps dans sa vanité; toujours elle le presse dans ses recherches, elle le confond dans son ignorance, et le contraint de chercher dans un être supérieur à tous les êtres la raison de toutes les choses qui passent sans cela son intelligence.

III. *De la divisibilité; mystère de cette question.*

Arrêtons-nous un instant sur la divisibilité, une des propriétés de la matière.

« Le mot de divisibilité, restreint à sa simple signi-

fication, ne présente rien qui ne soit parfaitement connu, puisque tous les corps ont des parties que l'on conçoit aisément comme étant séparables les unes des autres. Mais la matière est-elle réellement divisible à l'infini, en sorte que sa division n'admette aucune borne possible ? Ou bien est-elle composée, en dernier résultat, de molécules indivisibles, et que l'on doive regarder comme simples ? Nouvelle source de discussions interminables entre les partisans des deux opinions, où l'esprit humain a exercé toute sa subtilité pour trouver des argumens en faveur de chacune, et des difficultés contre l'autre. Après avoir beaucoup disputé, beaucoup écrit, le tout au sujet d'un atôme, on n'en a pas été plus avancé, et la solution de la question elle-même n'auroit pas fait faire à la science un pas de plus. On a banni de la physique toutes ces questions stériles pour le progrès de nos connoissances. Au lieu de chercher si les corps pouvoient être divisés à l'infini, on les a analysés autant qu'ils pouvoient l'être, et on a tiré de ces analyses des connoissances qui ont répandu la lumière sur des faits regardés auparavant comme inexplicables. On a vu sagement que les bornes de l'expérience et de l'observation sont pour nous celles de la nature elle-même [1]. »

Tel est le langage de la physique, qui élude les difficultés, sous prétexte qu'elles sont inutiles aux progrès de la science, mais qui ne les laisse pas moins subsister avec tout ce qu'elles ont de caché pour la raison.

[1] *Haüy*, tom. I.

Si nous consultons avec elle l'expérience, elle nous montre un fil de soie de 360 pieds de longueur, et du poids d'un grain, qui peut, selon l'observation de Mussembroëk, se diviser en 2,592,000 parties sensibles à l'œil. Le même physicien rapporte qu'un ouvrier autrichien parvint à former un fil de 500 pieds de longueur avec un grain d'or; et chaque pouce étant divisible en 600 parties, le fil de 500 pieds, ou 6000 pouces, donnoit 3,600,000 parties sensibles. Il explique comment le travail peut encore être poussé à une perfection plus étonnante pour la pensée, et comment le grain d'or peut être divisé en 10,800,000 m. Réaumur dit en 13,200,000 parties [1]. Haüy nous parle enfin d'une petite quantité de carmin du poids de 5 centigrammes (un peu moins d'un grain), qui peut se délayer dans l'eau de manière à se diviser en 3,000,000 de parties visibles.

Tous les traités de physique présentent des résultats de ce genre, plus ou moins surprenans pour l'imagination, et encore on peut ajouter que la matière ainsi divisée conserve toujours sa nature propre, en sorte que les élémens qui entrent dans sa composition se divisent eux-mêmes, de manière toutefois à rester toujours combinés dans leurs proportions nécessaires; d'où il suit que, dans la plus petite partie du corps ainsi divisé par les procédés des arts, on doit toujours trouver dans leurs proportions les substances dont se compose le corps lui-même. Chose extraordinaire à penser, et qui offre un abîme de petitesse à l'esprit, comme l'étendue lui offroit un abîme de grandeur.

[1] Voyez *Physique expérimentale et mathém.*, tom. I.

Mais passons au-delà, malgré la réserve si prudente des physiciens, et demandons si cette divisibilité va ainsi jusqu'à l'infini sans jamais trouver de bornes. Entendons d'abord Bossuet, qui conserve toujours son autorité dans tout ce qui regarde l'étude de l'infini. « Il est clair, dit-il, que tout corps est fini; nous en voyons et nous en touchons les bornes certaines; cependant nous n'en trouvons plus, il faut que nous allions jusqu'à l'infini, quand nous voulons en désigner toutes les parties. Car nous ne trouverons jamais aucun corps qui ne soit étendu, et nous ne trouverons rien d'étendu, où nous ne puissions entendre deux parties; et ces deux parties seront encore étendues, et jamais nous ne finirons, quand nous voudrons les subdiviser par la pensée.

» Je dis par la pensée, pour faire voir que la difficulté que je propose subsisteroit tout entière, quand même on supposeroit avec quelques-uns qu'un corps ne peut souffrir en effet aucune division. Car, sans m'informer à présent si cela se peut entendre ou non, toujours ne peut-on nier que la grandeur des corps n'est pas renfermée sous de certains termes, non plus que sous une certaine figure. Il ne répugne pas à un corps d'être plus grand ou plus petit qu'un autre; et, comme la grandeur peut être conçue s'augmenter jusqu'à l'infini, sans détruire la raison du corps, il faut juger de même de la petitesse. Donc un corps ne peut être donné si petit, qu'il ne puisse y en avoir d'autres qu'il surpassera de moitié; et cela ira jusqu'à l'infini, de sorte que tout corps, si petit qu'il soit, en aura une infinité au-dessous de lui. Que s'il ne peut s'en trouver aucun qui ne soit de moitié plus grand qu'un

ajoute le profond penseur, et qui demeureront dans la croyance que l'espace n'est pas divisible à l'infini, ne peuvent rien prétendre aux démonstrations géométriques, et quoiqu'ils puissent être éclairés en d'autres choses, ils le seront fort peu en celle-ci; car on peut aisément être très-habile homme et mauvais géomètre[1]. »

Peut-être on nous dira encore : Pourquoi proposer à la physique des mystères si profonds? Nous répéterons : Parce que ce sont des mystères, et il nous plaît de déconcerter la raison si superbe de l'homme par l'image de ces abîmes, d'où elle écarte sa vue pour s'exercer avec plus de sécurité sur des objets qui ne font qu'enfler sa vanité.

Il y a des physiciens qui, en contemplant avec étonnement ces petitesses infinies dont se composent d'infinies grandeurs, cherchent des raisons pour démontrer qu'il faut enfin s'arrêter à un certain point, et ils disent que l'essence d'un corps étant une, et l'unité étant indivisible de sa nature, il n'est plus permis de passer outre dès qu'on a trouvé cette unité; mais il y a ici une grande illusion de l'esprit, car le corps étant divisé en une infinité de parties, aucune de ces parties ne peut être évidemment l'unité qui représente l'essence du corps, sans que toutes soient à la fois cette unité, ce qui est absurde. Et, en effet, que l'on soit arrivé, je le suppose, à ce résultat en divisant le corps par le nombre deux, et puis toutes les autres subdivisions suivantes par le même nombre, il est clair que la division auroit produit un terme différent si elle

[1] *Pensées*, 1re part., art. 11.

s'étoit faite, par exemple, par trois ou par cinq. Comment donc supposer que des divisions faites par des nombres différens pussent de même conduire à l'unité, c'est-à-dire à l'essence indivisible du corps? Cela choque évidemment toute raison.

J'aime mieux la considération de Mussembroëk, physicien illustre et d'un esprit religieux, qui, frappé de l'impossibilité d'arriver par des procédés quelconques à cette divisibilité infinie de la matière, démontrable seulement par le raisonnement, en concluoit qu'elle étoit une vraie chimère de l'esprit, et toutefois trouvoit dans cette contradiction réelle un motif d'humilier sa raison devant les obscurités dont Dieu a voilé la nature. « Si l'on demande, disoit-il, pourquoi les corps, étant toujours étendus, ne sont pas toujours divisibles, je répondrai : Parce qu'il a plu à l'Auteur de la nature de les créer ainsi, et cela pour des raisons très-sages qui lui sont parfaitement connues, et que nous ignorons, puisqu'il n'est pas accordé à l'homme de pénétrer dans les décrets du Très-Haut, et que les tentatives que nous ferions à cet égard seroient inutiles [1]. »

Que la physique donc, quelque parti qu'elle prenne, s'accoutume à de tels aveux, et qu'elle voie qu'en se séparant de la croyance des hommes qui lui montre Dieu créateur et maître du monde, elle perd toute règle, et pose en l'air l'édifice des sciences, sans pouvoir jamais donner la raison des choses qu'elle fait servir de fondement aux connoissances. Qu'elle déclare qu'à bien prendre, tout est mystérieux dans la nature,

[1] *Physique expériment. et mathém.*, tom. I.

et qu'elle apprenne ainsi à la philosophie, qui semble souvent ne vouloir rien admettre de ce qui passe l'intelligence, que, dans les principes même des sciences les plus exactes, tout passe l'intelligence, ce qui n'empêche pas qu'elle ne les admette avec certitude, tant il est vrai que la certitude repose sur d'autres bases que la démonstration et l'évidence!

IV. *Examen des lois générales des corps, et principalement de l'attraction et de la pesanteur. Aveux remarquables de Newton et des grands physiciens.*

Après avoir considéré les propriétés générales de la matière, la physique considère quelques lois générales qui doivent servir d'explication aux phénomènes. Et dans cette nouvelle carrière il y a encore bien des écueils pour la raison, et l'on pourroit bien souvent arrêter la science, si elle n'avoit toujours sa réponse toute prête, qu'elle constate des faits plutôt qu'elle ne les explique, qu'elle analyse des lois plutôt qu'elle n'en cherche l'origine. Mais encore il est permis d'appeler les méditations des sages sur cette impossibilité de démontrer les phénomènes, et d'arriver aux bases certaines des théories de la physique.

Suivant une règle de Newton, « on ne doit admettre pour causes des phénomènes de la nature, que celles que l'on connoît pour être véritables, et dont la vérité est démontrée par des expériences, par des observations plusieurs fois réitérées, et de différentes manières, et qui suffisent pour rendre raison des phénomènes

que l'on doit expliquer[1]. » Et Mussembroëk ajoute à ce sujet : « On ne doit donc admettre pour causes que celles que les phénomènes de la nature indiquent manifestement. » Et encore : « C'est pour ces raisons que l'on doit proscrire et éliminer de la physique toutes les hypothèses et les conjectures; tout ce qu'elles nous apprennent est vague et incertain, et ne doit point se ranger dans la classe des vérités démontrées[2]. »

Or, d'après ces définitions sévères, il semble que la physique se met hors d'état d'indiquer jamais des causes certaines; et il ne faut pas trop s'étonner qu'un physicien français ait osé dire que l'*attraction* elle-même, cette loi merveilleuse des corps, n'est point une cause physique, mais plutôt une hypothèse métaphysique hors de l'observation des phénomènes ordinaires de la nature[3]. Pourquoi cette opinion devroit-elle effaroucher la susceptibilité des savans? Certes il est douteux qu'ils conçoivent comment l'*attraction* est une cause physique. Que les corps, en effet, s'attirent réciproquement, c'est un fait, et non point une cause; et Newton lui-même ne pouvoit penser autrement. « On ne sauroit concevoir, dit-il dans une lettre écrite à Bentley[4], que la matière brute et inanimée puisse sans l'entremise de quelque chose d'immatériel agir sur une autre matière ou l'affecter de quelque manière, sans être en contact immédiat avec elle. » Et l'on sait assez que ce grand homme ne voyoit, après tout,

[1] *Phil. nat., princ. math.*, lib. III.

[2] *Cours de phys. exp. et math.*, tom. I.

[3] *Théorie philosophique de la nature*, par Viallon.

[4] Cette lettre est citée dans l'ouvrage de M. *Bérard*, sur les rapports du physique et du moral.

d'autre cause dans la nature que la volonté de son Créateur. Mais pourquoi la physique moderne répugne-t-elle si violemment à nous faire le même aveu? Un savant incrédule du dernier siècle l'avoit laissé échapper de sa conscience. « Aucune philosophie, dit d'Alembert dans son écrit sur l'abus de la critique en matière de religion, aucune philosophie n'est plus favorable que celle de Newton à la croyance d'un Dieu; car comment les parties de la matière, qui par elles-mêmes n'ont point d'action, pourroient-elles tendre les unes vers les autres, si cette tendance n'avoit pour cause la volonté toute-puissante d'un souverain moteur? Un cartésien athée est un philosophe qui se trompe dans les principes; un newtonien athée seroit encore quelque chose de pis, un philosophe inconséquent. »

Ne faut-il pas conclure de là que le système de l'attraction universelle, si propre à expliquer les lois physiques des êtres, couvre cependant un des plus grands mystères de la nature? car ôtons Dieu du monde, et l'attraction reste un mot sans valeur, puisqu'il est vrai que *les parties de la matière par elles-mêmes n'ont point d'action*, et par conséquent les explications de la physique manquent de fondement, et nous tombons dans des abîmes au moment que nous croyons toucher la fin des difficultés.

Tout ce qu'on peut dire de l'attraction se peut dire aussi de la pesanteur, puisque la physique explique tour à tour ces deux lois l'une par l'autre. Qu'est-ce que la pesanteur ou la gravité? « Quant à la propriété des corps qu'on appelle gravité, dit un docteur anglais, il est clair qu'elle est au-dessus de toutes les

puissances de la nature et de tout le mécanisme de la matière. Comme aucun corps ou aucune partie de la matière ne sauroit être cause de sa propre gravité, de même aussi il ne sauroit jamais être la cause de la gravité d'aucun corps et d'aucune partie de matière. Ni la révolution journalière de la terre sur son axe, ni aucune émanation magnétique de la terre, ni l'air ou l'atmosphère qui environne la terre, ni l'éther, ou la matière subtile des cartésiens, mue et agitée en quelque sens que ce soit (car beaucoup d'habiles gens ont avancé toutes ces choses comme des causes de gravité), ni aucun autre fluide ou matière, de quelque nature que ce soit, ne peut d'elle-même produire rien de semblable à la gravité des corps [1]. »

Voici donc un nouveau mystère pour la raison : car il est bien clair que tous les corps tendent par leur poids vers le centre ; mais de dire pourquoi ils se précipitent ainsi, c'est ce qui surpasse toute intelligence. Entendons deux grands physiciens, dont l'un surtout a tant d'autorité dans les sciences philosophiques. L'illustre Fermat avoit imaginé ce principe pour expliquer la pesanteur des corps, savoir : « Que si deux poids égaux sont joints par une ligne droite et ferme, et de soi sans poids, et qu'étant ainsi disposés ils puissent descendre librement, ils ne reposeront jamais, jusqu'à ce que le milieu de la ligne, qui est le centre de pesanteur des anciens, s'unisse au centre commun des choses pesantes. » A ce sujet Pascal et Roberval écrivent au docte conseiller de Toulouse : « Ce principe, lequel nous avons considéré il y a long-

[1] *Géographie physique* de M. Wodward.

temps, ainsi qu'il vous a été mandé, paroît d'abord fort plausible; mais quand il est question de principe, vous savez quelles conditions lui sont requises pour être reçu; desquelles conditions, au principe dont il s'agit, la principale manque, savoir que nous ignorons quelle est la cause radicale qui fait que les corps pesans descendent, et quelle est l'origine de leur pesanteur. Ce qui n'étant point en notre connoissance (comme il faut librement avouer, et en ceci, et quasi en toutes les autres choses physiques), il est évident qu'il nous est impossible de déterminer ce qui arriveroit au centre où les choses pesantes aspirent, ni aux autres lieux hors la surface de la terre, sur laquelle, parce que nous y habitons, nous avons quelques expériences assez constantes, desquelles nous tirons les principes en vertu desquels nous raisonnons en mécanisme. La diversité des opinions touchant l'origine de la pesanteur des corps, aucune desquelles n'a été jusqu'ici ni démontrée, ni convaincue de fausseté par démonstration, est un ample témoignage de l'ignorance humaine en ce point[1]. »

Quels aveux! et dans de tels hommes! Newton va leur prêter encore toute l'autorité de son génie. « Prétendre, dit-il[2], que la gravité est innée, inhérente, essentielle à la matière; qu'un corps peut agir sur un autre corps, à travers le vide, sans l'entremise de quelque autre chose, par laquelle et à travers laquelle l'action et la force de l'un puisse passer jusqu'à l'autre, est à mes yeux une si grande absurdité, que je ne puis

[1] *OEuvres de Fermat, Lettres de Pascal.*

[2] Même lettre citée plus haut.

me persuader qu'aucun homme doué d'un jugement droit et capable de s'appliquer aux objets de la philosophie soit en danger de commettre une telle méprise. »

Enfin d'Alembert, un philosophe peu accoutumé à médire des sciences, proclame aussi leur impuissance, non pas seulement pour l'explication de la gravité, mais de tous les effets qui frappent le plus ordinairement notre vue, et il déclare, « que la nature du mouvement est une énigme pour les philosophes; que le principe métaphysique des lois de la percussion ne leur est pas moins caché, et que plus ils approfondissent l'idée qu'ils se forment de la matière et des propriétés qui la représentent, plus cette idée s'obscurcit et paroît vouloir leur échapper [1]. »

Il faut donc enfin monter jusqu'à une cause plus élevée des phénomènes les plus ordinaires de la nature. « Nous voyons, dit le docteur Wodward, tous les mouvemens des corps, aussi bien que leur direction et leur vitesse déterminés régulièrement et constamment, et conduits à leurs fins par ce que nous appelons leur gravité. Or, le principe du mouvement, qui est inséparable de tout corps, doit y avoir été imprimé par une puissance extérieure et immatérielle [2]. » Il l'avoit déjà dit ailleurs. « Au lieu d'être l'effet d'un agent contingent, et sujet à des changemens comme ceux-là, la gravité a un fondement plus ferme et constant; elle est entièrement produite par le concours direct et immédiat de la puissance de l'Auteur de la nature [3]. »

[1] Préface de *l'Encyclopédie*.

[2] Voyez la préface de sa *Réponse latine au docteur Camérarius*. Cette préface est du docteur *Holloway*.

[3] *Geogr. phys.*

Pourquoi, nous dira la physique, remonter à cette puissance, lorsque l'objet de la science n'est point de rechercher les premières causes des phénomènes? La physique veut-elle donc se tenir toujours dans l'abaissement? Si elle s'accoutume à ne suivre que les lois extérieures de la nature, sans se mettre en peine d'en démontrer le fondement, ce n'est point une science philosophique, c'est une science bornée, étroite et matérielle; il appartient donc à la philosophie de l'élever à de plus hautes études. C'est à elle qu'il convient de montrer à la raison qu'il lui est bien donné sans doute de recueillir les faits qui tombent naturellement sous l'observation; mais qu'avec cette connoissance grossière, elle reste dans une ignorance profonde des vraies merveilles de la nature, et qu'elle fait de toute la physique un grand mystère, dès qu'elle ne consent point à chercher dans Dieu la première origine de toutes ses lois.

V. *Difficultés semblables dans l'explication de la plupart des phénomènes les plus ordinaires.*

Et cette impuissance de la raison ne se fait pas seulement sentir dans l'explication des phénomènes les plus généraux. Est-ce que nous ne la voyons pas de même dans l'explication des phénomènes particuliers, qui sont l'objet ordinaire de la physique expérimentale? Et une philosophie un peu sévère ne pourroit-elle pas à chaque instant arrêter la physique avec ses inventions si vagues et si incertaines de lois, de puissances, de fluides de tout genre? L'élasticité des corps lui est-elle bien connue? Pourquoi les corps élastiques

reprennent-ils leur première forme après avoir été comprimés? « La décision de cette question, dit un physicien, tient à la matière elle-même; c'est-à-dire, qu'il faudroit savoir pourquoi la matière a de l'inertie, pourquoi elle tombe sous nos sens, pourquoi il en existe de solide..... toutes questions qui tiennent à la connoissance du pouvoir et de la toute-puissance du Créateur [1]. » La physique ne peut pas davantage expliquer une foule d'autres phénomènes dont on n'est point frappé, parce qu'ils se renouvellent sans cesse. Elle s'arrête avec étonnement devant le phénomène si simple en apparence, qu'on appelle *des tubes capillaires*. La théorie du son lui est toute mystérieuse. Nous savons que l'air est le véhicule du son; mais comment le son est-il produit? Il ne suffit pas de faire des recherches plus ou moins exactes sur sa propagation, sur sa vitesse, sur les lois de l'harmonie; il faudroit aussi pénétrer sa nature, et découvrir, par exemple, pourquoi le son n'est produit que par des corps élastiques, et pourquoi tout corps élastique ne produit pas de son; pourquoi les vibrations de l'air, multipliées jusqu'à l'infini par le concours de divers instrumens qui produisent simultanément des sons divers, ne se confondent pas, et laissent jouir l'oreille de leur ensemble et de leurs accords; et encore, après avoir donné quelques causes apparentes de ces phénomènes, il faudroit faire d'autres aveux, et déclarer avec le sage Haüy, que *ce qui reste toujours inexplicable,* » c'est cette espèce de souplesse de l'air pour prendre en quelque sorte l'empreinte des différens caractères

[1] *Théorie phil. de la nature,* par Viallon.

dont un même ton est susceptible, à raison de la diversité des corps qui le rendent, et pour se modifier de tant de manières en portant à l'oreille les sons tendres et veloutés de tel instrument, les sons plus mâles et plus vigoureux de tel autre, et les accens infiniment variés de la voix humaine [1]. »

Les phénomènes du calorique ne sont pas moins mystérieux : qui pourra jamais expliquer l'action du feu qui dévore les corps? Nous ne parlons pas d'une foule d'autres fluides, du fluide électrique, du fluide magnétique, du galvanisme, dont il nous est donné de constater ou de varier les effets par des expériences, mais dont il nous est impossible de saisir la nature. Mais, pour nous arrêter un instant sur le plus ordinaire de tous les phénomènes, la lumière n'échappe-t-elle pas à toutes nos recherches?

Moïse dit que Dieu créa la lumière, et ensuite les corps lumineux. Est-il possible, a-t-on osé dire, depuis la découverte de la savante théorie de Newton, que l'Écriture nous veuille faire accroire que l'effet soit produit avant la cause? Il n'en falloit pas davantage à certains philosophes pour repousser toute l'autorité de la Genèse. Bossuet avoit d'avance répondu avec cette autorité d'un génie qui semble avoir assisté aux conseils de Dieu : « Dieu a détaché exprès les effets d'avec leurs causes naturelles, pour montrer que naturellement tout ne tient qu'à lui seul, et ne dépend que de sa seule volonté [2]. » Et après tout, la physique qui élève de telles difficultés est-elle donc bien certaine de la vérité de ses théories sur l'émanation

[1] *Traité de physique*, tom. I.
[2] *Élévations*, 3e semaine, 5e élev.

et la diffusion de la lumière? Ne peut-on pas lui demander si la lumière, dans son essence, n'existe pas réellement, indépendamment des corps qui nous la rendent sensible? Le grand Newton n'eût pas balancé à le reconnoître, et sans cela, comment comprendre, en effet, que le calorique produise la lumière, où que le choc la fasse sortir d'un caillou? Mais peut-être la physique trouve ces objections peu importantes, parce qu'elles présentent quelque chose de métaphysique à l'esprit, elle qui n'entend que les objections qui reposent sur des expériences saisissables par les sens, plus encore, si c'est possible, que par l'intelligence. Or, un savant du premier ordre a présenté de ces sortes d'objections, qui sont prises de l'étude même de la science. Euler combat comme une grande erreur, et comme une chimère étrange, le système de l'*émanation*, et lui substitue une théorie ingénieuse, qui se rapporte à celle de Descartes. Et la plus grave de ses difficultés se fonde sur l'impossibilité matérielle que le soleil suffise à remplir l'espace par une émanation constante, sans s'épuiser, ou s'altérer d'une manière sensible [1]. Pluche avoit aussi rendu très-frappante cette objection. « S'il y a six mille ans, dit-il, (et observons que dans le système des philosophes qui repoussent l'autorité de la Genèse, ce terme est infiniment petit par rapport à la durée indéterminée du monde), s'il y a six mille ans que le soleil luit, il n'a cessé dans tous les momens de cette durée de darder hors de lui une masse de matière toujours nouvelle, et équivalente en étendue à notre monde planétaire,

[1] Voyez *les Lettres à une princesse d'Allemagne.*

c'est-à-dire à une sphère de plus de cent millions de lieues de diamètre, multipliées par une largeur égale avec le produit multiplié par une semblable profondeur. Le soleil n'est que comme un point à l'égard de cette épouvantable étendue. Comment veut-on que ce point trouve en lui de quoi fournir une seule fois la quantité de cette masse, de quoi la fournir toujours nouvelle d'instant en instant depuis six mille ans, de quoi la fournir sans s'épuiser, et sans qu'on sache ce que cette matière devient [1] ? »

Or, cette objection ne fût-elle présentée que par des hommes sans autorité dans les sciences, ne mérite pas sans doute d'être traitée avec le dédain superbe qu'affecte souvent la physique quand elle n'a plus d'explication à donner. Et ici il ne nous importe guère qu'on préfère la théorie de Descartes ou d'Euler à celle de Newton; nous voulons uniquement contraindre la science à s'humilier devant des mystères, au lieu de faire contre Dieu une autorité de ses découvertes, le plus souvent si incertaines; et ne venons-nous pas de voir des expériences toutes nouvelles déconcerter la science au sujet de la lumière? La théorie de Newton, qui jusqu'ici s'étoit pliée admirablement à donner la raison de tous les phénomènes de ce fluide, est maintenant insuffisante à expliquer quelques effets précédemment inconnus; et il va falloir encore une fois que la physique annonce qu'elle s'est trompée, et qu'elle s'attache à d'autres systèmes [2]. Quelle est donc, pouvons-nous demander encore avec confiance, quelle est

[1] *Histoire du Ciel*, tom. II.

[2] Voir les expériences de M. Fresnel, tom. Ier des *Annales de phy-*

son autorité pour répudier les récits de Moïse? Ne devroit-elle pas au contraire flétrir l'incrédulité qui se fonde sur des objections contraires à ses découvertes? Ce savant ingénieux que nous venons d'entendre, n'avoit pas eu besoin de connoître les expériences modernes pour faire cette remarque, et nous avons une raison nouvelle de répéter après lui ces sages paroles : « Moïse a dit une chose infiniment simple et conforme à l'expérience, quand il nous a appris que Dieu avoit créé dès le commencement, et pour le service de tous les temps le corps, de la lumière. Newton, au contraire, en prétendant que les corps brillans jettent hors d'eux et dispersent continuellement à la ronde cette substance lumineuse qui produit des effets si terribles, a exigé de nous le sacrifice de notre raison. Le législateur parle ici en philosophe, et le géomètre nous réduit à un acte de foi [1]. »

Il nous paroît superflu de chercher des exemples nouveaux de cette incertitude et de cette variation des systèmes, dans l'histoire d'une science particulière, où les impies des temps modernes ont cru voir cependant le plus d'occasions et de moyens d'attaque contre la narration de Moïse, c'est-à-dire contre le christianisme lui-même; nous voulons parler de la géologie, science moderne, mais qui par les théories ridicules qu'elle a fait naître, mérite de faire suite aux rêveries des anciens, qui tantôt expliquoient le monde par la *mixtion du vent avec les principes de l'univers* [2], tantôt ensei-

sique et de chimie; même ouv., tom. XXII et XXIII. Despretz, *Traité de physique*.

[1] *Ibid*.

[2] Fragment de Sanchoniaton, Eusèbe, *Præp. ev.*, l. 1, cap. x.

gnoient que le *monde s'étoit arrangé par sa propre énergie* [1], et tour à tour en cherchoient l'origine dans le grand œuf ailé des prêtres de Thèbes, ou dans l'eau, comme Thalès, ou dans les aventures fabuleuses de Deucalion et Pyrrha, comme les poètes. Cette science si justement autorisée à se moquer de l'éléphant, qui, d'après les Indiens, soutient le globe, et du *grand-lièvre*, qui au Canada est père du monde, a eu toutefois dans un temps de lumière ses systèmes aussi grossiers; et c'est pourquoi M. Cuvier, celui de tous les savans qui l'a considérée avec le plus de vues vraiment philosophiques, ne peut s'empêcher de rire de tant de bizarreries, et s'étonne des travers où le mépris des traditions religieuses peut pousser les hommes, même sous le simple rapport des sciences de pure observation.

VI. *Observations sur les théories.*

Il nous semble que cette étrange variété de théories devroit être une grande leçon pour les savans, et peut-être devroit aussi les avertir d'être circonspects dans leurs jugemens sur l'antiquité. La science a beau faire des découvertes, elle n'arrivera point à connoître mieux que l'ancienne physique l'essence des corps, la nature des phénomènes, et leurs *causes radicales*, comme dit Pascal. Si nous voulions examiner avec grand soin nos théories, nous verrions que souvent elles ne sont ni plus ingénieuses que les charmantes rêveries de Plutarque, ni mieux établies que les explications sérieuses de Stobée; et peut-être même

[1] Stobée, *Eccl. phy.*, cap. XIV.

quelquefois verrions-nous entre elles des analogies fort piquantes, ou bien encore serions-nous contraints de reconnoître que les explications nouvelles de quelques phénomènes, aidées pour la physique moderne par les facilités que donne l'expérience, n'ont pas toujours été loin d'être pressenties par la physique ancienne, aidée seulement de ses méditations et de son instinct.

Quoi qu'il en soit de ces rapprochemens, que l'on ne fait point d'ordinaire, parce que la physique expérimentale des temps modernes n'a guère le temps de méditer, il reste toujours pour certain, que dans cette science, si positive en apparence, il est des principes qu'il faut admettre sans en trouver la raison, des propriétés générales et des phénomènes qui sont de vrais mystères pour l'intelligence.

La certitude de la physique, considérée dans ses premiers fondemens, repose donc sur la croyance de ces vérités premières, et non point sur leur démonstration évidente; et ainsi l'étude de cette science ne sauroit jamais être détachée des principes que la religion nous fait connoître, sans tomber dans un chaos de contradictions et d'obscurités. C'est ce qu'avoit reconnu un philosophe moderne. « La religion, dit-il, nous épargne bien des écarts et bien des travaux. Si elle ne nous eût point éclairés sur l'origine du monde, et sur le système universel des êtres, combien d'hypothèses différentes que nous aurions été tentés de prendre pour le secret de la nature! Ces hypothèses étant toutes également fausses, nous auroient paru toutes à peu près vraisemblables. La question *pourquoi il existe quelque chose*, est la plus embarrassante que

la philosophie pût se proposer, et il n'y a que la révélation qui y réponde[1]. »

Toutefois, après que ce fondement commun des connoissances, la foi, a été établi comme le principe de la certitude des sciences même naturelles, il est permis sans doute à la physique de marcher librement dans le champ des découvertes. Elle fera des expériences sans fin, elle décomposera les corps, elle inventera des lois sublimes. Mais ce seront là des résultats et non point des principes, et, pour la certitude philosophique de la science, il en faudra toujours revenir à des vérités fondamentales, vérités au-dessus des démonstrations, et qui n'ont d'autre autorité que celle qu'elles reçoivent des convictions universelles de tous les hommes.

Ainsi, nous avons vu la physique hors d'état de démontrer l'existence de la matière ni son essence, de concevoir et d'expliquer la nature du mouvement, ni la cause de la pesanteur, ni les bornes de l'étendue, ni la divisibilité des corps, ni les principaux phénomènes que la nature nous offre sans cesse; mais toutefois sur toutes ces choses, il y a une certitude parfaite, et qui est propre à tous les hommes; tous sont certains qu'il y a des corps, qu'ils se meuvent, qu'ils se précipitent vers le centre, qu'ils sont divisibles, qu'ils agissent réciproquement les uns sur les autres, et cette certitude universelle est le fondement de la certitude de la science; en chercher une autre c'est tout renverser.

Il ne faut donc pas que la physique se vante d'une certitude différente de celle que les hommes acquiè-

[1] *Pensées sur l'interprétation de la nature*, n° 58.

rent par l'autorité des convictions générales du genre humain. Dès qu'elle veut démontrer ses premières vérités, elle se trouble. Toujours elle est contrainte d'en chercher en Dieu la raison logique, ce qui est soumettre forcément à cette autorité dont je parle, puisque c'est d'elle qu'elle reçoit la connoissance certaine de ce premier être, sans lequel tout reste un profond mystère.

Qu'il seroit beau de voir les savans cultiver la physique avec cet esprit de soumission aux règles communes qui guident la raison de l'homme dans ses travaux! Qu'il seroit touchant de les voir s'abaisser en présence des obscurités de la nature, et contempler la merveilleuse puissance de son Créateur! La science seroit alors d'autant plus imposante, qu'elle seroit plus modeste; elle agrandiroit à chaque instant ses recherches en les élevant vers Dieu. Alors elle seroit vraiment philosophique, et ses progrès n'en seroient ni moins sûrs ni moins rapides; ardente dans ses travaux, elle seroit réservée dans ses décisions, et elle prendroit pour règles ces sages paroles d'un philosophe. « Il est dangereux que notre paresse ne nous flatte quelquefois d'être condamnés à une plus grande ignorance que nous ne le sommes effectivement; mais nous devons craindre que notre vanité ne nous flatte souvent de pouvoir parvenir à des connoissances qui ne sont point faites pour nous [1]. »

[1] *Histoire de l'Académie des sciences*, préface.

§ II. PHYSIOLOGIE.

I. Merveilles du corps humain, et mystères de la physiologie. — II. La vie est un premier mystère, et la physiologie est impuissante pour en expliquer le prodige : la mort, autre mystère. — III. Mystères des fonctions animales. De la digestion, de la circulation du sang, de la respiration, etc. La physiologie connoît le jeu des organes, elle en ignore le principe. — IV. De l'action de la volonté dans les divers phénomènes de la vie. Réflexions sur quelques autres merveilles inexplicables. — V. Du mécanisme des sensations, et de l'action du cerveau ou d'un organe quelconque dans le mécanisme. — VI. La sensation, la pensée, l'intelligence, tout est mystérieux dans un système quelconque de physiologie purement matérialiste : le nom de Dieu seul dissipe toutes ces ténèbres.

I. *Merveilles du corps humain, et mystères de la physiologie.*

Voici d'autres merveilles qui se présentent, et en même temps d'autres mystères. Jamais aucune science ne fut à la fois plus grande et plus obscure que la science de l'homme. Toutefois nous découvrons facilement ce qu'il offre d'extraordinaire dans son organisation, nous analysons ses parties, nous étudions ses muscles, leurs formes, leurs variétés; nous connoissons les usages de ses organes, nous admirons la prévoyance rapide de leurs mouvemens, la précision exacte de leurs fonctions; il n'est rien dans l'homme qui ne passe sous nos regards, et nous nous confondons d'étonnement en présence de cet ouvrage infini, qui passe toutes les autres merveilles du Créateur. Tous les philosophes anciens et modernes l'ont étudié avec cette même émotion et ce même enthousiasme. Cicéron retrouve tous les secrets de son éloquence pour

décrire les formes et la beauté de cet être miraculeux. Fénelon a des expressions qui partent d'une âme chrétienne pour montrer, dans la perfection de ses organes, la perfection bien autrement infinie de son Créateur; mais Bossuet surpasse toute philosophie et toute éloquence, en traitant à fond ce grand sujet, à l'étude duquel il apporta toutes les méditations d'un philosophe, et toutes les recherches d'un anatomiste.

Nous avons eu déjà plus d'une occasion d'apprécier ce beau travail de Bossuet *sur la connoissance de Dieu et de soi-même,* livre précieux où la science physiologique avec ses progrès de détail ne découvre point d'erreur grave, et que la science moderne du raisonnement auroit au moins dû garder pour règle, puisqu'il contient toutes les vérités d'observations qu'elle est allée chercher dans des traités matérialistes, sans jamais présenter aucun de leurs égaremens. Voici comment le grand évêque résume ses recherches sur l'homme.

« Les savans et les ignorans, dit-il, s'ils ne sont tout-à-fait stupides, sont également saisis d'admiration en le voyant. Tout homme qui se considère par lui-même trouve foible tout ce qu'il a ouï dire, et un seul regard lui en dit plus que tous les discours et tous les livres. Depuis tant de temps qu'on regarde et qu'on étudie curieusement le corps humain, quoiqu'on sente que tout y a sa raison, on n'a pu encore parvenir à en pénétrer le fond. Plus on considère, plus on trouve de choses nouvelles, plus belles que les premières qu'on avoit tant admirées; et quoiqu'on trouve très-grand ce qu'on a déjà découvert, on voit que ce n'est rien en comparaison de ce qui reste à chercher,

« Par exemple, qu'on voie les muscles si forts et si tendres; si unis pour agir en concours, si dégagés pour ne se point mutuellement embarrasser; avec des filets si artistement tissus et si bien tors, comme il faut, pour faire leur jeu, au reste si bien tendus, si bien soutenus, si proprement placés, si bien insérés où il faut; assurément on est ravi, et on ne peut quitter un si beau spectacle; et, malgré qu'on en ait, un si grand ouvrage parle de son artisan. Et cependant tout cela est mort, faute de voir par où les esprits s'insinuent, comment ils tirent, comment ils relâchent, comment le cerveau les forme, et comment il les envoie avec leur adresse fixe : toutes choses qu'on voit bien qui sont, mais dont le secret principe et le maniement ne sont pas connus.

» Et parmi tant de spéculations faites par une curieuse anatomie, s'il est arrivé quelquefois à ceux qui s'y sont occupés, de désirer que pour plus de commodités les choses fussent autrement qu'ils ne les voyoient, ils ont trouvé qu'ils ne faisoient un si vain désir que faute d'avoir tout vu; et personne n'a encore trouvé qu'un seul os dût être figuré autrement qu'il n'est, ni être articulé autre part, ni être emboité plus commodément, ni être percé en d'autres endroits, ni donner aux muscles dont il est l'appui une place plus propre à s'y enclaver, ni enfin qu'il y eût aucune partie, dans tout le corps, à qui on pût seulement désirer ou une autre constitution ou une autre place.

» Il ne reste donc à désirer, dans une si belle machine, sinon qu'elle aille toujours sans être jamais troublée et sans finir. Mais qui l'a entendue, en voit assez pour juger que son auteur ne pouvoit pas man-

quer de moyens pour la réparer toujours, et enfin la rendre immortelle, et que, maître de lui donner l'immortalité, il a voulu que nous connussions qu'il l'a peut donner par grâce, l'ôter par châtiment, et la rendre par récompense. La religion, qui vient là-dessus, nous apprend qu'en effet c'est ainsi qu'il en a usé, et nous apprend tout ensemble à le louer et à le craindre[1]. »

C'est ainsi que parle Bossuet, et tout le reste de son discours est plein de cette sagesse et de cette grandeur. Mais il parle, comme on le voit, à des hommes soumis, et qui veulent, par la méditation s'accoutumer à s'élever vers Dieu, leur auteur et leur conservateur. Aujourd'hui, faut-il le dire, ce langage sembleroit avoir perdu quelque chose de son autorité. L'homme ne voit dans l'homme qu'une matière organisée avec une habileté plus ou moins ingénieuse; mais il n'y voit point l'empreinte d'un Dieu créateur, et, tout fier de connoître les ressorts matériels de son être, il ne comprend pas la nécessité d'en chercher hors de lui la raison suprême, ni de se soumettre à un autre ordre de connoissances que celles qu'il acquiert par cette étude grossière. Ainsi les hautes contemplations d'un génie tel que Bossuet sont devenues comme insuffisantes pour éclairer aujourd'hui l'esprit de l'homme. La raison du philosophe n'écoute plus un tel langage. Elle se croit capable d'expliquer d'elle-même tous les prodiges. Que lui importe qu'on la veuille élever jusqu'à Dieu! c'est à la matière que reste attaché l'incrédule; c'est donc là qu'il faut maintenant

[1] *Connoissance de Dieu et de soi-même*, chap. IV, 2.

le saisir et le confondre. Il faut le suivre dans les progrès qu'a faits son impiété, c'est-à-dire il faut le déconcerter dans sa superbe confiance; il faut le frapper de terreur au milieu des belles lumières dont il se croit entouré, et le laisser sans ressource en présence du néant où il s'abîme pour fuir la majesté de Dieu.

II. *La vie est un premier mystère, et la physiologie est impuissante pour en expliquer le prodige : la mort, autre mystère.*

Nous l'avons dit, tout dans l'homme est mystérieux à l'homme. La vie est le premier mystère. Qu'est-ce que la vie? Qui le saura dire? Qui jamais pourra le comprendre? Nous avons dans la science des termes variés pour en expliquer le prodige. On nous a parlé tour à tour de forces vitales, de propriétés vitales, de matière *vivante*, d'organisme, de fluide vital et de fluide nerveux. Mais, encore une fois, qu'est-ce que la vie, et qu'est-ce que toutes ces inventions qu'on présente à la raison curieuse?

« On s'est perdu dans le champ des *conceptions* et des explications de la cause première de la vie, dit un savant physiologiste; on a placé la science dans la région des chimères et des essences inconnues; on a invoqué le secours des analogies physiques ou métaphysiques : c'est-à-dire qu'on a voulu expliquer une chose par une autre que l'on croyoit avoir expliquée elle-même; et c'est dans ce cercle vicieux, où l'on cherche en vain une explication réelle, qu'a roulé la science des êtres vivans [1]. » Qu'est-ce à dire? la

[1] Berard, *Doctrine des rapports du physique et du moral*, p. 396.

science roule dans des abîmes où elle se perd. Ne vaudroit-il pas mieux pour elle proclamer humblement son ignorance? Quelquefois elle l'a fait, et ses aveux méritent d'être opposés à la vanité des philosophes, qui ne désespèrent pas encore de trouver la première raison de tant de mystères. « Je ne crains pas, dit le même savant, de manquer au respect dû à un Newton ou à tout autre savant, astronome ou physicien, qui pourroit aujourd'hui tenir sa place, quand je déclare franchement que les vrais physiologistes frappent du sceau du ridicule la plupart des explications que les chimistes et les physiciens importent dans la science des êtres vivans, avec un emphase qui s'accommode peu d'ailleurs avec la réserve qui lui est propre..... Les prétentions des physiciens sont aussi absurdes dans leur principe, aussi funestes dans leurs résultats, que l'ont été les prétentions des métaphysiciens[1]. »

Mais ceux qui expliquent la vie par des raisons purement physiques, veulent sans doute s'aveugler eux-mêmes et se faire illusion. « Ils rapportent les phénomènes de la vie à l'arrangement des tissus, à l'organisation comme cause[2]. » Mais, en vérité, n'est-ce pas une grande chimère? Comment un arrangement quelconque des parties, quelque déliées qu'on les suppose, comment une disposition des tissus, comment une organisation peuvent-ils produire la vie? Cela entre-t-il dans la pensée d'un homme droit? Cabanis, dans ces derniers temps, a donné de l'autorité à cette mons-

[1] Berard, *Doctrine des rapports du physique et du moral*, p. 400.
[2] Le même, *Bichat*, cité.

trueuse illusion ; il ne faut point s'en étonner. Les hommes ne sont jamais éloignés d'accueillir les erreurs les plus grossières, quand elles les délivrent du poids d'une croyance qui fatigue leurs passions, et surtout qu'elles affranchissent leur vanité de la terrible nécessité de s'anéantir devant des choses inexplicables. La physiologie matérialiste croit donc se suffire à elle-même en invoquant cette organisation physique, comme une explication des phénomènes de la vie : mais qu'est-ce que l'organisation? nous le dira-t-elle? nous dira-t-elle quel est ce certain ordre des parties qui produit la vie? quelle est la condition essentielle à la matière pour devenir animée? Allons plus loin. Par le mot *vie*, nous n'entendons pas uniquement une certaine animation automatique, nous comprenons surtout la sensation, qui est dans l'animal la manifestation intime de son existence. Nous dira-t-on quel rapport existe entre la sensation et une disposition quelconque des molécules? Tombe-t-il dans l'esprit que la matière soit apte à recevoir des sensations vitales, du moment où elle est arrivée à un certain organisme indéfini, mais essentiel à la vie? Cela est grossier et monstrueux; et encore il faut entendre que la sensation n'existe qu'autant que l'animal en a la conscience; autrement on ne la peut pas concevoir. Quoi! l'organisation produit le sentiment intime du *moi* humain! Et où réside-t-il ce sentiment, qu'ici je ne puis concevoir séparé de la vie? Lorsque je sens que je vis, quelle chose en moi, quelle partie de mon être éprouve cette sensation? La vie de chacune de mes parties est-elle distincte, et chacune se sent-elle vivre? Ou bien est-ce un seul être qui vit et qui reçoit la sensation vitale de ses parties? Dans

le premier cas, « un animal se composeroit donc, outre le grand animal, d'autant de petits animaux, qu'il renferme de molécules vivantes? Ces petits animaux sentiroient, agiroient chacun à leur manière dans le grand animal, et sans que celui-ci s'en doutât [1]. » Quelle grossière pensée! C'est pourtant celle de quelques physiologistes, et Cabanis l'a adoptée. Mais, s'ils conçoivent que les molécules de l'être vivant vivent d'une vie qui leur est propre, si, comme l'observe M. Berard, il leur est plus simple, « pour prouver que l'homme ne pense pas, de faire penser les organes; » encore une fois cela ne donne pas l'explication du mystère de la vie. Ils ne donnent point la raison physique pourquoi les molécules vivent, c'est-à-dire pourquoi elles ont le sentiment de leur vie, et cela va jusqu'à l'infini. Reviendront-ils au système plus logique de l'unité de l'être vivant? Ils n'expliqueront pas davantage cette unité dans un animal composé de parties vivantes. Ils ne diront pas pourquoi et comment le *moi* humain perçoit les sensations vitales des molécules de l'animal? Cela leur est impénétrable. Encore une fois, qu'est-ce donc que la vie?

Il y a des philosophes qui, pour se dissimuler les difficultés si profondes d'une question si simple en apparence, ont imaginé de considérer tous les êtres de la nature comme vivans. Tous ont une vie qui leur est propre, la plante, l'arbre, la pierre; tous sont animés et respirent comme l'animal [2]. Cette doctrine est ap-

[1] *Berard*, pag. 64.

[2] Voyez l'ouvrage de Robinet, *sur la Nature*; voyez aussi le livre de *Cabanis*, et quelques autres docteurs de l'école matérialiste.

puyée sur des observations quelquefois séduisantes à force d'être mensongères, et sur des rapprochemens qui montrent qu'alors même que l'homme oublie le plus sa raison, il conserve le singulier privilége d'éblouir l'esprit par ses doctes égaremens et par ses ingénieuses folies. Mais après que le physiologiste a épuisé sa science et ses efforts à montrer les gradations de la vie dans les différens êtres de la nature, et qu'il a ainsi placé l'homme et l'animal sur une même échelle, avec les fleurs des jardins et les cailloux des montagnes, a-t-il donc fait un pas de plus dans l'explication du mystère de la vie? L'insensé! il n'a fait que jeter plus loin encore le terme de cette immense difficulté. Eh, quoi! sait-il donc comment la pierre vit? Sait-il ce qui vit en elle? A-t-il pénétré surtout si la pierre sent qu'elle vit? a-t-elle la conscience de la sensation vitale? Car, je le dis encore, nous ne concevons pas la vie autrement. Comment le philosophe décidera-t-il ces questions? Il veut que la matière soit vivante d'elle-même. Mais quoi! elle ne meurt donc pas? Philosophes, vous prétendez expliquer la vie; expliquez donc aussi la mort.

Voici un être, c'est-à-dire de la matière qui vit; cet être agit, se meut et raisonne devant vous. Tout-à-coup il n'est plus; un coup soudain l'a frappé. C'est la même matière qui est à vos pieds. Ce sont les mêmes organes; c'est la même disposition des parties. Pourquoi donc ne voyez-vous plus de vie dans ce corps éteint? Vous dites que c'est la matière qui vit. Comment donc cesse-t-elle de vivre? Expliquez ce nouveau prodige; cherchez dans votre raison, percez les ténèbres. Qui sait? peut-être avez-vous conçu l'espérance de rendre

la vie à cette matière. Commencez donc par nous dire comment elle l'a perdue.

Le système de l'animation universelle des êtres, que des savans ont imaginé comme un progrès de la science, ne mérite pas d'être long-temps considéré, quel que soit le sérieux avec lequel on l'a développé dans les livres. Il fait revivre les vieilles folies des anciens, qui croyoient à l'âme du monde, et il ne délivre la physiologie d'aucune de ses obscurités. Remarquons que nous n'avons jusqu'ici parlé que du phénomène de la vie, terme un peu vague peut-être, et qui auroit besoin d'être entendu dans tous les détails qu'il présente à l'esprit. Que seroit-ce, si nous pressions la physiologie dans ces questions plus positives sur les fonctions organiques de l'animal, sur la sensation, sur la conscience, sur la pensée, sur l'intelligence; questions élevées, que le matérialiste n'ose sonder, ou qu'il croit sonder assez, en s'arrêtant aux effets extérieurs d'un organisme grossier?

III. *Mystères des fonctions animales. De la digestion, de la circulation du sang, de la respiration,* etc. *La physiologie connoît le jeu des organes, elle en ignore le principe.*

Et d'abord, pour parcourir avec rapidité les fonctions purement animales, que d'obscurités et de prodiges dans les opérations intérieures du corps humain! La physiologie raconte avec beaucoup de charme, et avec plus ou moins de vérité, les fonctions de chaque organe; elle dit la part que chacun d'eux prend à ce renouvellement de forces qui conserve la vie; elle sait comment la digestion se prépare, comment les alimens,

d'abord broyés par l'action des lèvres, des joues, de la langue, des dents et des mâchoires, passent dans l'estomac, et sont soumises à une action nouvelle, et subissent des changemens immédiats; elle découvre merveilleusement le mécanisme de tout ce travail; elle suit encore le jeu des organes dans l'absorption du chyle, après qu'il a été séparé des alimens par l'action des organes de la digestion, dans la circulation du sang, dans la respiration, dans les sécrétions, dans la nutrition. L'histoire de tous ces phénomènes est pleine d'intérêt, et la physiologie, ainsi réduite au récit des faits, est une science qui ravit d'enthousiasme [1]. Mais le cœur est glacé aussitôt qu'on aperçoit le philosophe chercher péniblement l'explication physique de tant de merveilles. On le voit se précipiter aveuglément dans des abîmes, au lieu d'en contempler la profondeur avec effroi. Cette témérité détruit tout le charme de ses travaux, et on ne lui pardonne point d'inventer des théories en présence de mystères qui confondent la raison.

Nous avons dit que la physiologie saisissoit les phénomènes de la vie; c'est un travail d'observation qui exige plus ou moins d'assiduité, mais qui ne peut aller au-delà. Que sait-elle, par exemple, d'intime et de réel sur la digestion? Il ne suffit pas de connoître les organes qui servent à une fonction pour en pénétrer la nature. La digestion nous est connue dans son appareil, mais non point dans sa cause déterminante; nous ne savons point par quelle action secrète les ali-

[1] Voyez l'ouvrage de *Bossuet*, inconnu de la plupart des *savans* de notre époque.

mens sont transformés; nous ne savons pas à quel moment précis s'opère ce changement. La nature nous montre ses instrumens, mais elle nous voile son travail. Que la physiologie qui, aidée des sciences chimiques, analyse si bien les substances, fasse un effort pour réduire des alimens à l'état où ils se présentent à leur première transformation : imitera-t-elle le travail mystérieux du corps humain? arrivera-t-elle à quelques résultats approchans? Qu'est-ce donc qui lui manque pour saisir le secret de la nature? elle connoît les phénomènes, elle décompose les corps et les recompose à son gré : qu'elle fasse donc du chyle, et avec du chyle, du sang. La physiologie devroit s'anéantir devant cette invincible barrière qui s'élève entre elle et la nature.

Nouvelles obscurités dans la circulation du sang. Quelle est cette force cachée qui pousse le sang du cœur aux extrémités par les artères, et qui le ramène, par les veines, des extrémités au centre d'où il étoit parti? Nous savons que cela a lieu de cette manière : mais savons-nous d'où part ce premier mouvement? notre raison a-t-elle découvert cette grande merveille? « Ce mouvement, dit M. Richerand, a pour usage de soumettre le fluide altéré par le mélange de la lymphe et du chyle au contact de l'air dans les poumons; de le présenter à plusieurs viscères qui lui font subir divers degrés d'épuration, et de le pousser vers les organes, dont la partie nutritive, animalisée, perfectionnée par ces actes successifs, doit opérer l'accroissement ou réparer les pertes [1]. » Voilà une destination,

[1] Chap. III, *de la circulation.*

voilà des résultats : la physiologie connoît fort bien tous ces effets. Mais, encore une fois, quel est le principe de ce mouvement qui doit produire des modifications si heureuses dans le sang? et ensuite comment des viscères ont-ils en eux-mêmes cette propriété d'épurer un fluide, de modifier sa nature, de l'entretenir constamment dans cet état d'équilibre qui fait la santé de l'homme? questions couvertes d'obscurités, où la physiologie la plus savante ne peut rien pénétrer.

Et encore il faut voir comment la circulation se modifie, et se varie dans son effet général, suivant les besoins infinis de chaque partie du corps [1]. « Les vaisseaux sanguins du corps, dit un docteur déjà cité, ne continuent pas seulement leurs fonctions jusqu'à ce qu'il soit formé; leur mouvement subsiste toujours, tant que le corps est vivant. Les artères font toujours couler le sang, dont certaines particules s'unissent en chemin à la chair, pour l'entretenir et réparer ses pertes. C'est pour cela que du principal tronc il sort des branches qui se répandent vers chaque partie, et chacune de ces branches est disposée de la manière qui est nécessaire pour communiquer à ces parties la nourriture qu'il leur faut; car ces parties sont d'une substance et d'une nature différentes : les muscles, par exemple, sont différens du foie, et les entrailles le sont du cerveau; les moindres parties ont un rameau d'une artère qui leur apporte la nourriture dont elles ont besoin, et qui, par le moyen de leur disposition particulière, leur unit seulement les particules qui leur

[1] Voyez, dans la *Physiologie* de M. Richerand, le mécanisme des vaisseaux capillaires.

conviennent. Ce rameau est aussi disposé de la manière qu'il faut pour former et distribuer ces particules. Sans ce mécanisme chaque partie ne seroit pas en état de répondre à la fin à laquelle elle est destinée : il en est de même des artères. Le microscope nous fait voir dans la grande artère d'autres artères qui lui apportent et lui distribuent la nourriture nécessaire. Ces secondes en ont d'autres qui les forment et nourrissent de même, et ainsi de suite. Cela ne va pas cependant à l'infini ; il en faut venir à des dernières. Or, ces dernières n'ont point été plus capables de se former elles-mêmes que les premières ou que le corps entier[1]. »

Ici nous trouvons une physiologie qui essaie de s'élever jusqu'à Dieu, chose rare dans la philosophie moderne, et qui doit nous paroître vénérable. De tels mouvemens devroient pourtant être naturels dans le cœur du philosophe qui étudie la nature humaine. Quelle merveille, en effet, que cette disposition des vaisseaux, que cette course toujours active du sang, que cette distribution de la vie par des canaux si variés : quel œil a percé le voile qui couvre le travail de la nature? Quelle intelligence a pu comprendre le secret de ce mécanisme qui fait la séparation des substances et apporte une nourriture différente aux différens organes? Cette prévoyance est-elle purement matérielle? comprend-on que l'organisation soit d'elle-même capable de produire de si grands effets?

Considérons en outre le degré de chaleur que le sang répand dans tout le corps. D'où lui vient cette douce et vivifiante température? du cœur, sans doute : mais

[1] Le docteur *Wodward*, préface citée du docteur *Holloway*.

d'où vient au cœur cette source intarissable de vie? seroit-il possible d'en saisir justement le degré, et d'en imiter l'admirable effet par les artifices de l'art? Qui tentera ce prodige? Qui réchauffera un corps éteint? Qui ranimera un sang glacé? ou plutôt qui empêchera cette chaleur de la vie de fuir d'un sang encore tout animé? Quiconque s'arrêtera avec calme en présence de toutes ces merveilles, reconnoîtra qu'elles passent sa raison. On peut avoir saisi avec beaucoup de justesse les travaux des organes, et les usages auxquels la nature les a destinés; mais de comprendre comment ils peuvent produire les effets que l'on a sous les yeux, voilà ce qui ne peut entrer dans l'intelligence humaine; il faut donc qu'elle tombe alors avec adoration devant le voile mystérieux qui lui couvre toute la nature.

Pénétrera-t-elle mieux l'admirable fonction de l'absorption, des sécrétions, de la nutrition? Ici encore tout est couvert de nuages; la physiologie connoît les glandes et les vaisseaux absorbans : mais qu'est-ce qu'une semblable propriété? quelle est cette intelligence de la matière qui décompose les substances, absorbe les unes, sécrète les autres, et prépare par la nutrition le renouvellement constant des forces du corps humain? Tout ce mécanisme est un grand prodige qui surpasse notre entendement. Nous ne voyons rien dans le fond de ce travail, et il est prodigieux que la raison humaine, si entourée de mystères, ose encore se glorifier de ses connoissances, et prétendre faire de la démonstration le fondement de sa certitude. Que peut-elle démontrer dans l'histoire de l'homme? tout la confond, tout passe ses forces; elle ne sait, ni comment nous vivons, ni comment nous

mourons. Où est donc cette évidence qu'elle croit voir dans toutes les sciences? N'est-ce pas plutôt une profonde obscurité qui la presse de toutes parts?

IV. *De l'action de la volonté dans les divers phénomènes de la vie. Réflexions sur quelques autres merveilles inexplicables.*

Mais un grand sujet d'étonnement, c'est que, dans cette complication de phénomènes, tout se passe dans l'homme à l'insu de l'homme. Notre volonté est puissante pour régler tous nos mouvemens extérieurs, pour en fortifier l'action et la diriger vers un but. Ici, au contraire, notre volonté paroît comme anéantie. Qu'importe que je veuille de toute la puissance de ma volonté mouvoir, ou altérer, ou décomposer les substances qui doivent me servir d'alimens! je ne puis rien dans cette action mystérieuse. Il semble que je ne suis plus le maître de mon corps; il va malgré mes efforts pour le diriger; ses ressorts sont montés par une puissance qui n'est pas la mienne, et je ne pourrais pas plus les arrêter que je ne puis en presser la marche. Bien plus, la préoccupation de mon esprit leur est nuisible; la machine se dérange lorsque je veux la régler suivant mon caprice. Qu'est-ce donc que cette machine qui est moi, et qui est indépendante de moi? Seroit-ce qu'elle a besoin d'être conduite avec une si grande prévoyance, que son Auteur n'a point voulu en confier le soin à une sagesse aussi incertaine que la mienne? Mais qu'est-ce donc, encore une fois, qu'une machine qui va d'elle-même, que je ne sais point conduire, et dont je connois toutefois

toutes les pièces? Ce que j'admire, c'est qu'elle devance toutes mes volontés pour agir au dehors, et que ma volonté soit impuissante pour en mouvoir au dedans le moindre secret. Je ne puis ni diriger mon sang, ni l'échauffer à mon gré, ni en apaiser l'ardeur, ni conduire aucune des fonctions qui en renouvellent la substance; et mon sang toutefois se dirige, ou s'échauffe de lui-même, de manière à seconder tous les désirs de ma volonté. Comprend-on bien ce prodige? Je le remarque de même dans tout mon être, dans mes organes, dans mes muscles, dans ceux que je ne puis mouvoir, mais qui se meuvent d'eux-mêmes pour m'obéir. Tous mes mouvemens sont réglés par une autre sagesse que la mienne, et toutefois sont réglés dans l'ordre de la dépendance qui me les assujétit.

Voyez comme tout le corps est prompt à servir ainsi ma volonté. Ai-je besoin d'agilité pour combattre, de vitesse pour fuir, de force pour repousser ou soulever un obstacle? mon sang s'émeut, mes membres se roidissent ou se précipitent, mes muscles sont des leviers. je n'ai pourtant pas commandé à mes organes. Et comment pourrois-je commander au cœur de s'échauffer, de battre mon sang, de lui donner plus de vie? comment ma volonté donneroit-elle à mes nerfs une activité nouvelle, et à mes muscles une force inconnue? Je suis impuissant à remuer ces ressorts, aussi ils partent sans que j'aie parlé. Quelle est donc la force qui les pousse? quel est cet instinct qui les presse d'aller au-devant de ma pensée? Que voit la physiologie dans ce mystère? a-t-elle expliqué cette concordance de ma volonté et de mes mouvemens, de ma volonté qui n'agit point, et de mes mouvemens qui exécutent sans

obéir? O Dieu! qu'est-ce que tout ce prodige? et quelle raison pourra jamais le comprendre?

Pourquoi presser encore la physiologie par des questions semblables? Il en resteroit d'infinies sur la nature de l'homme, sur la merveille de sa reproduction, sur la transmission de la vie. Le philosophe a beau faire, il vient se perdre dans ces profondeurs. « Quelque hypothèse qu'on adopte, dit Cabanis, sur la génération des corps vivans (dont, au reste, les mystères ne sont éclaircis par aucune de celles qu'ont imaginées jusqu'à ce jour les hommes les plus distingués par leur génie), il est assez difficile de concevoir que les organes de l'individu soient déjà tout formés dans les matériaux sensibles, nécessaires à leur production, ou dans le premier berceau que la nature leur a préparé pour le développement et l'essai de leur vie encore incertaine [1]. » L'hypothèse physiologique qui assimile la reproduction de l'homme à celle des ovipares, n'est pas un remède à ces obscurités; « et l'on ne peut guère mieux comprendre, dit encore Cabanis, que l'embryon, dans quelque état de rapetissement qu'on le suppose, existe avec tous les organes qu'il doit avoir un jour. » Ce qui surpasse surtout l'entendement humain, c'est l'identité de l'homme au moment de sa propre existence, dans ce rapetissement extrême dont parle la science, et de l'homme parvenu à ses derniers développemens par des variations successives de chaque moment. Quelle est la raison capable de concevoir ce qu'il y a de réel dans cette identité? Le sentiment intime l'adopte, sans doute, avec force, et la conscience se soulèveroit si on essayoit de lui arracher une telle con-

[1] *Lettre posthume de Cabanis, sur les causes premières*, 1824.

viction. Mais encore une fois l'esprit n'en comprend pas le prodige.

Après cela on peut encore considérer comme inexplicables, une foule de bizarreries qui se rencontrent dans la nature des êtres. « La connoissance des causes finales, dit un illustre physicien déjà cité, surpasse la faible portée de l'esprit humain, parce que chaques choses ont des rapports entre elles, comme il paroît manifestement par les effets qui en résultent; et ces rapports ainsi que les fins pour lesquelles ils sont établis échappent à notre sagacité. On remarque par exemple dans l'homme des organes qui ne se développent qu'avec le temps : la barbe ne croît au menton qu'à un certain âge; la voix ne se forme et ne devient mâle qu'après un certain nombre d'années; il est un temps où l'habitude du corps prend une nouvelle forme, où les forces du corps augmentent, ainsi que celles de l'esprit, le caractère change, la gaîté naît avec l'âge, la légèreté s'évanouit; il en est de même de quantité de phénomènes qui accompagnent la succession des années. Or, les différens organes d'où dépendent tous ces effets, n'existent pas avant la maturité; on remarque que leurs effets ne se manifestent pas encore; on ne voit point croître de barbe à un enfant; sa voix, son corps, son caractère, tout est chez lui efféminé; la tristesse, la mauvaise humeur, la légèreté sont pour l'ordinaire son apanage. Or, qui pourra connoître la connexion qui est entre ces organes et les effets qui en résultent? qui pourra indiquer pour quelles fins toutes ces choses ont été créées [1] ? »

[1] Mussenbroëk, *Cours de phys. exp. et math.*, 1er chap.

Reconnoissons, par de tels aveux, que tout est couvert d'obscurités dans l'étude de l'homme. Quel abîme donc que cette science! quel profond sujet d'admiration, quels motifs de s'abaisser et de courber son front dans la poussière! on se soulève quelquefois contre les mystères de la religion : vit-on jamais de mystères si variés, et des merveilles si impénétrables!

V. *Du mécanisme des sensations et de l'action du cerveau ou d'un organe quelconque dans ce mécanisme.*

Élevons-nous vers un autre ordre de contemplations. L'homme, ainsi que nous l'avons dit, sent qu'il vit, et la physiologie s'épuise en efforts pour montrer d'abord comment il éprouve cette sensation, ensuite comment la sensation devient le sentiment du *moi*, et enfin comment elle se modifie par la réflexion, et se transforme en *idée*. Il n'est point dans notre objet de renverser ici les systèmes physiologiques, qui s'appuient sur ces sortes d'expériences. Nous allons même, si l'on veut, supposer que c'est par ces gradations que l'homme arrive à former son intelligence. Mais nous voulons demander à la science si elle comprend bien cette marche de la nature. « Le cerveau, dit-on, convertit en sensations les impressions reçues par les nerfs des organes des sens. » « Je demanderai toujours, répond le docte M. Bérard, comment une impression reçue dans une extrémité nerveuse, devient-elle sensation dans le cerveau? » Que cela se passe ainsi, on peut le dire, si on le croit, et Bossuet même avoit adopté cette doctrine physiologique, pour l'explication de ce qu'il y a de purement matériel

dans le mécanisme de la machine humaine [1]; mais jamais on ne dira le rapport qu'il peut y avoir entre deux effets si distincts; cela n'entre pas dans la raison.

Cabanis et d'autres physiologistes également téméraires, ont affirmé que le cerveau fait des idées avec des sensations comme l'estomac fait du chyle avec les alimens, et qu'ainsi la pensée est une véritable digestion [2]. Que cette physiologie brutale soit conforme à la vérité, je leur en accorde la supposition. Ces grands scrutateurs de la nature ont-ils donc vu comment quelque chose de purement intellectuel peut provenir d'une sensation matérielle? Se comprennent-ils bien eux-mêmes, et ne s'aperçoivent-ils pas qu'ils proposent à notre croyance la chose la plus profondément impénétrable qui fût jamais? L'homme, tel que le fait la physiologie, est un abîme qu'on ne peut sonder. Comment expliquer avec le grossier mécanisme des sensations, cette action de l'intelligence, ou, comme on dit, de l'organe intelligent, qui, en se repliant sur lui-même, sent qu'il sent, compare ses sensations, rend présentes des sensations anciennes, comprend même les sensations d'autrui, et se les approprie par la méditation? Tout cela ne peut être compris d'aucune manière, et quand on démontreroit, chose impossible, que cela a lieu, on n'en comprendroit pas davantage tout le mystère. Euler l'a dit avant nous: « La liaison que le Créateur a établie entre notre âme et notre cerveau est un si grand mystère, que nous n'en connoissons autre chose, sinon que certaines impres-

[1] Voyez le *Traité de la connoissance de Dieu et de soi-même.*
[2] *Bérard*, pag. 260.

sions faites dans le cerveau, où est le siége de l'âme, excitent en elle certaines idées ou sensations; mais le *comment* de cette influence nous est absolument inconnu [1]. »

Mais voici la science qui vient, l'expérience à la main, démontrer, au contraire, que s'il y a quelque chose de faux, c'est surtout l'hypothèse qui suppose ainsi dans l'homme un organe destiné à produire des sensations et ensuite des pensées. On a dit que cet organe étoit le cerveau. « Mais des classes entières d'animaux, tels que les zoophites, n'ont point de cerveau, ni aucune trace de système nerveux, et ils éprouvent cependant des sensations [2], » et même, « à en croire plusieurs observateurs, dignes de foi, le cerveau tout entier, dans certains cas très-rares, a pu être détruit, les sensations n'en persistant pas moins. » Le docteur Wodward avoit le premier multiplié pendant trente ans ces sortes d'expériences, et il les raconte avec des détails pleins d'intérêt, pour s'en servir contre le système déjà accrédité à cette époque, qui tend à faire de l'intelligence le produit d'un pur mécanisme [3]. Ces expériences, souvent renouvelées, doivent déconcerter la science. Que lui reste-t-il à imaginer en présence de l'animal ainsi privé de son cerveau, et qui n'en est pas moins capable de sensation, de passion même, de colère, de crainte, d'inquiétude? Que devient tout le système nerveux, sur lequel s'appuie le fond des raisonnemens sur l'ensemble des opérations intellectuelles? « Les idées générales sur l'origine du système nerveux sont

[1] *Lettres à une princesse d'Allemagne*, tom. II, pag. 74, éd. 1778.
[2] *Bérard*.
[3] Voyez la préface du docteur *Holloway*, déjà citée.

incompatibles, dit M. Bérard, avec les notions de l'anatomie comparée : celle-ci démontre jusqu'à la dernière évidence, que les nerfs ne partent pas du cerveau. » Comment faire encore des hypothèses sur l'origine des sensations, et leurs transformations en idées? « Il nous paroît démontré, dit encore ce grand physiologiste, que le cerveau n'est pas la cause essentielle et absolue, ni l'instrument direct et exclusif de la sensation. Toutes les subtilités viendront se briser contre cette vérité.... Le cerveau n'est qu'une simple condition de la sensation...... Il ne sert pas à la production directe de la sensation, il ne la fait pas. » C'est la même conclusion qu'on trouve dans les savantes recherches du docteur Woodward. A un siècle de distance, deux savans parvenoient aux mêmes résultats contre la physiologie matérialiste, et la frappoient ainsi dans ses fondemens. La science donc nous prête son autorité pour repousser avec mépris la doctrine grossière de Cabanis, et il faut dire avec M. Bérard *qu'elle suppose une ignorance absolue de la métaphysique et de l'observation de l'esprit humain* [1], *et qu'elle déshonore la raison humaine dans l'état actuel de son perfectionnement* [2].

Mais alors que reste-t-il enfin pour expliquer le grand mystère de l'intelligence? la science, en renonçant à des absurdités, ne se trouve-t-elle pas toujours en présence de profonds abîmes? Elle cherchera peut-être quelque centre nouveau et plus manifeste, d'où parte l'action du système intelligent.

Or, pour le physiologiste matérialiste, ce centre

[1] Page 260.
[2] Page 451.

doit toujours être dans les organes; et il y a des savans qui ont cherché s'il ne seroit pas par hasard placé dans les viscères abdominaux [1]. C'est faire descendre la pensée à un siége peu honorable, il en faut convenir. Mais, quoi qu'il en soit de ce système, qui peut avoir, comme tous les autres, ses probabilités pour des matérialistes, nous remarquons qu'il n'a pas plus que les autres l'avantage de délivrer la raison des obscurités qui lui voilent en général l'origine de la pensée. « Il ne peut pas y avoir, dit toujours le même savant, que j'aime à citer, d'instrument organique, direct et essentiel, entre la sensation, l'idée, le jugement et l'activité de notre *moi* sur cette sensation, cette idée et ce jugement, c'est-à-dire dans les opérations de *réflexion* du *moi* sur lui-même. Tout intermédiaire imaginé suppose toujours cette action antérieure, libre et indépendante de toute action organique. En effet, il ne peut pas y avoir d'instrument pour sentir que l'on sent, pour agir sur soi-même, dans un principe qui, sous quelque idée qu'on se le représente, n'est pour nous qu'action et sentiment, ne nous est connu que par ces caractères mêmes [2]. » Voilà donc la science aux prises avec elle-même, et démontrant que tout système physiologique sur l'intelligence ne peut être admis en physiologie. Nous n'irons pas si loin, si on veut : il nous suffit d'observer que tout système couvre une chose inexplicable, et que la raison n'en peut comprendre le premier principe, en sorte que, s'il étoit admis généralement, comme

[1] Voyez, entre autres écrits grossièrement matérialistes des temps modernes, l'art. Ame, *Dictionnaire des sciences médicales*.

[2] Page 472.

une vérité d'expérience et de démonstration, que la pensée a son siége dans l'abdomen, nous ne serions pas plus en état de saisir le rapport qui existe entre cet organe et un résultat purement intellectuel, que nous ne pouvons saisir le rapport de l'intelligence et du cerveau.

VI. *La sensation, la pensée, l'intelligence, tout est mystérieux dans un système quelconque de physiologie purement matérialiste; le nom de Dieu seul dissipe toutes ces ténèbres.*

Ce n'est pas tout, dès que la physiologie admet dans l'homme un organe matériel, intelligent, elle est forcée de détruire l'intelligence à l'instant où meurt cet organe. Et cependant on ne comprendra jamais comment la loi qui ôte la vie à un organe, doit par une nécessité rigoureuse l'ôter à la fois à la pensée. Ici, c'est un matérialiste qui va lui-même nous apprendre ses doutes et ses incertitudes physiologiques sur cette grande question. « Le système moral de l'homme, dit Cabanis, ce système formé par l'exercice de ses facultés, ou par le développement et par l'action de ses organes....., partage-t-il, à la mort, la destinée de la combinaison organique, ou survit-il à la dissolution des parties visibles dont elle est composée? Cette seconde question (l'auteur vient de traiter la question de la cause finale de l'intelligence en général) présente les mêmes obscurités dans ses élémens que la première, et plus de difficultés encore pour y parvenir à des résultats tant soit peu satisfaisans. Ici, nous

ne sommes plus guidés que par des analogies équivoques, incertaines....... « *L'opinion affirmative*, ajoute ensuite l'illustre matérialiste, peut être soutenue par des raisons plausibles, et acquérir un assez haut degré de vraisemblance. Je suis loin cependant de la regarder comme aussi clairement démontrée que certains philosophes le prétendent. Il m'est bien démontré, au contraire, qu'elle ne peut pas l'être, la nature du sujet s'y refusant d'une manière invincible. Je crois même qu'un examen attentif peut nous faire trouver dans l'opinion qu'ils rejettent un degré de probabilité supérieur, et, je le répète encore, il faut bien s'en contenter, s'il faut prendre un parti dans ce genre de questions, car la raison humaine n'y peut parvenir à rien de plus [1]. »

Pauvre raison humaine! Voilà donc tout ce qu'elle recueille de ses expériences sur la vie animale, sur l'homme, sur des organes qui frappent les sens, sur des mouvemens qu'il lui est donné de suivre et d'étudier! Des probabilités, des obscurités, des doutes, des mystères; la physiologie, aidée de mille découvertes des sciences humaines, ne peut-elle donc aller au-delà? Quoi! elle ne connoît, ni l'organe qui pense en nous, ni les rapports de cet organe avec l'intelligence elle-même; elle ne sait point si l'intelligence meurt avec l'organe, et tous les résultats de ses recherches sont de proclamer son ignorance sur les vérités qui touchent de plus près au perfectionnement et au bonheur de l'homme. Qu'est-ce donc que la science purement humaine, si elle ne peut dissiper les ténèbres

[1] *Lettre posthume de Cabanis, sur les causes premières*, 1824.

qui lui voilent la nature? Quel peut être l'objet de ces laborieux investigateurs des phénomènes de la vie, si, après en avoir découvert la marche et les développemens, ils sont arrêtés tout-à-coup devant des abîmes? Quelque chose manque, il faut le dire, à cette physiologie grossière, qui ne s'exerce que sur les organes. Mais n'y a-t-il donc pas quelque moyen de faire briller un rayon de lumière dans toutes ces obscurités? Non, sans doute, à moins que nous n'admettions par la foi l'existence d'un être simple, intelligent et distinct de la matière, agissant sur elle et recevant ses impressions. La physiologie ne devient une science vraiment philosophique, que lorsqu'elle met Dieu en tête de ses recherches, et que lorsqu'elle considère dans l'homme, non-seulement le mécanisme des organes, mais encore l'action indépendante d'une intelligence. « Les physiciens athées ne sont que des savans bornés, qui ne savent que leur affaire : ce sont des manouvriers, qui travaillent une matière dont ils ignorent l'origine. Ne leur demandez pas des renseignemens sur cette pierre qu'ils taillent si bien, ils ne vous débiteront que des sottises d'ouvriers. Ainsi, les anatomistes qui ne sont que cela, ont trop souvent oublié ou altéré la science de la vie et de l'âme, dont ils ne se sont jamais occupés dans les faits si multipliés et dans les théories si délicates qui la constituent. Ils n'ont eu, aux yeux du véritable philosophe, que le tort de parler de choses qu'ils n'entendoient pas ou qu'ils n'avoient jamais étudiées. Ils ne se sont pas contentés de décrire avec exactitude le matériel des organes, ce qui est déjà beaucoup pour une tête d'homme ordinaire; ils ont voulu être physiologistes ou méta-

physiciens, et ont commis et ont dû commettre toutes les erreurs de l'ignorance [1]. »

Ainsi, d'après cet aveu plein d'autorité, la physiologie est une science vaine, dès qu'elle ne commence pas par admetre avec le reste des hommes un Dieu et une âme. Toutes ses expressions de *forces*, d'*agens*, de *propriétés*, de *fluides*, d'*essences*, sont de vraies chimères pour l'esprit. Elle peut, à force de travaux, parvenir à connoître tous les ressorts de la vie humaine; elle peut deviner quelques-unes des conditions auxquelles est subordonnée l'union de l'être moral et de l'être organique; mais elle ne peut d'elle-même, et par la simple étude de la matière, monter jusqu'à la raison de l'intelligence. Elle roule éternellement dans le cercle des causes secondes; la cause réelle lui échappe. Il faut donc enfin en venir à Dieu. « Non, dit un philosophe, nous ne saurions faire un seul pas dans l'explication des phénomènes, sans admettre la présence et l'action immédiate d'un agent immatériel, qui enchaîne, meut et dispose toutes choses selon les règles et pour les fins qu'il trouve à propos [2]. »

Cabanis, à force de pousser loin les recherches de son esprit sur le travail des organes, est parvenu à découvrir le vide qui se rencontre toujours nécessairement au terme des travaux physiologiques, lorsqu'ils ne sont point éclairés par l'idée de Dieu et d'une âme immortelle. « L'homme, dit-il, est exposé à l'action d'une foule de causes qui lui sont inconnues, et dont les effets lui deviennent d'autant plus

[1] Notes de M. Bérard sur la lettre citée de Cabanis.
[2] *Berkeley*.

frappans, qu'elles se dérobent plus obstinément à ses regards [1]. » Souvent cet illustre incrédule proclame cette ignorance de l'homme, à qui « il reste toujours à concevoir comment les propriétés de la matière sont combinées et coordonnées de manière à produire des phénomènes si compliqués, si savans [2]; » et il affirme que « cette ignorance demeure toujours la même à l'égard de la cause universelle et première, dont ces propriétés ne sont elles-mêmes que des effets ou des productions [3]. »

Comment un si grand raisonneur n'a-t-il pas su combler ce vide de la science? Il cherche bien avec effort à remonter jusqu'à une cause première, intelligente; mais il s'arrête au milieu de sa course; sa raison fléchit, et ne peut le porter jusqu'à Dieu. Tant il est vrai que ce n'est pas d'elle-même que la raison peut se flatter d'arriver à cette haute vérité! L'étude philosophique de la matière doit partir de Dieu, pour ramener à Dieu « la connoissance d'une cause finale surpassant sans cela la foible portée de l'esprit humain. » « En Dieu, en effet, dit Bossuet, est la raison primitive de tout ce qui est, et de tout ce qui s'entend dans l'univers [4]. » C'est donc de ce point qu'il faut partir, disons-nous, et la physiologie, qui croit se suffire à elle-même, bâtit des théories, creuse des abîmes, sans pouvoir jamais toucher le terme des difficultés qui déconcertent toutes ses recherches.

Observons encore cette fois combien la philosophie

[1] *Lettre posthume.*
[2] *Ibid.*
[3] *Ibid.*
[4] *Connoissance de Dieu et de soi-même.*

des sciences se simplifie pour l'homme qui fait dépendre leur certitude de la vérité fondamentale que la société tout entière lui a révélée, et qui se montre toujours en effet comme la première raison de toutes choses. Une fois appuyée sur cette base solide, la physiologie, comme les autres sciences physiques, ne laisse pas que de marcher avec hardiesse dans l'étude des phénomènes de la vie. Ses progrès même seront d'autant plus sûrs, qu'elle n'aura point à craindre d'aller se perdre dans des profondeurs sans fin. Elle étudiera avec sécurité les admirables secrets de l'organisation, parce qu'elle n'aura point la témérité dangereuse d'expliquer d'elle-même des mystères qui frapperont son intelligence. Elle montrera les vrais rapports du physique et du moral, et admirera l'union mystérieuse de l'âme et du corps, sans être exposée à tomber dans des erreurs matérielles par la prétention d'attribuer au corps une action que la raison ne peut comprendre, et que l'expérience même ne peut avouer. C'est en soumettant la physiologie à un tel ordre d'idées, que Bossuet lui donna ce caractère de grandeur que son génie imprimoit à tous ses travaux, et qu'elle n'avoit point retrouvé depuis, malgré nos savantes découvertes, jusqu'au moment où cet illustre professeur, à qui j'ai si souvent emprunté de sages pensées, est venu lui redonner une direction noble et généreuse, mais peut-être trop élevée pour l'abject matérialisme des sciences modernes.

§ III. MATHÉMATIQUES.

I. La certitude des sciences mathématiques, c'est-à-dire de leurs axiomes, ne repose pas sur la démonstration, mais sur l'assentiment universel des hommes. — II. Nécessité reconnue par les plus grands géomètres de soumettre sa raison dans les sciences à une autorité distincte du raisonnement purement philosophique. Obscurité de plusieurs questions.

I. *La certitude des sciences mathématiques, c'est-à-dire de leurs axiomes, ne repose pas sur la démonstration, mais sur l'assentiment universel des hommes.*

Nous n'avons point à disserter longuement sur la certitude des sciences mathématiques. Ces sciences, à le bien entendre, ne sont qu'une suite et un enchaînement de faits, et la certitude morale n'y peut point être recherchée, comme dans les vérités intellectuelles proprement dites. La démonstration des vérités mathématiques en est plutôt l'exposé manifeste et méthodique, que la démonstration *à priori*, ou par une raison antérieure à toute raison. Pascal va nous le dire. Il parle de l'art qu'emploie la géométrie pour démontrer les vérités trouvées, et il se propose d'en faire sentir l'utilité. « Mais il faut auparavant, dit-il, que je donne l'idée d'une méthode encore plus éminente et plus accomplie, mais où les hommes ne sauroient jamais arriver : car ce qui passe la géométrie nous surpasse; et néanmoins il est nécessaire d'en dire quelque chose, quoiqu'il soit impossible de le pratiquer. Cette véritable méthode, qui formeroit les démonstrations dans la plus haute excellence, s'il étoit possible d'y arriver, consisteroit en deux choses principales :

l'une, de n'employer aucun terme dont on n'eût auparavant expliqué le sens; l'autre, de n'avancer jamais aucune proposition, qu'on ne démòntrât par des vérités déjà connues... Certainement cette méthode seroit belle, mais elle est absolument impossible; car il est évident que les premiers termes qu'on voudroit définir en supposeroient de précédens pour servir à leur explication, et que de même les premières propositions qu'on voudroit prouver en supposeroient d'autres qui les précédassent; et ainsi il est clair qu'on n'arriveroit jamais aux premières. Aussi en poussant les recherches de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots primitifs qu'on ne peut plus définir, et à des principes si clairs, qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage pour servir à leur preuve. D'où il paroît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque science que ce soit dans un ordre absolument accompli; mais il ne s'ensuit pas de là qu'on doive abandonner toute sorte d'ordre.

» Car il y en a un, et c'est celui de la géométrie, qui est, à la vérité, inférieur, en ce qu'il est moins convaincant, mais non pas en ce qu'il est moins certain.... Cet ordre, le plus parfait entre les hommes, consiste non pas à tout définir et à tout démontrer, ni aussi à ne rien définir ou à ne rien démontrer, mais à se tenir dans ce milieu de ne point définir les choses claires et entendues de tous les hommes, et de définir toutes les autres; de ne point prouver toutes les choses connues des hommes, et de prouver toutes les autres...

» Voilà de quelle sorte elle (la géométrie) évite tous les vices qui peuvent se rencontrer dans le premier point, lequel consiste à définir les seules choses qui en ont

besoin. Elle en use de même à l'égard de l'autre point, qui consiste à prouver les propositions qui ne sont pas évidentes.

» Car quand elle est arrivée aux premières vérités connues, elle s'arrête là, et demande qu'on les accorde, n'ayant rien de plus clair pour les prouver; de sorte que tout ce que la géométrie propose est parfaitement démontré, ou par la lumière ou par les preuves.

» De là vient que si cette science ne définit pas et ne démontre pas toutes choses, c'est par cette seule raison, que cela nous est impossible [1]. »

Quelle est la conclusion que nous tirons de ces considérations de Pascal? C'est que la certitude des sciences mathématiques repose en dernière analyse sur autre chose que sur la démonstration. Non pas que la démonstration soit insuffisante pour établir la vérité des propositions qui se déduisent les unes des autres; mais elle l'est bien évidemment pour donner un appui aux premiers principes sur lesquels repose tout leur système. Car dira-t-on que ces choses dont parle Pascal, *qu'il nous est impossible de définir et de démontrer*, sont certaines philosophiquement, par cette unique raison qu'elles sont au-dessus de toute démonstration? C'est alors affirmer comme nous, en d'autres termes, que la démonstration n'est pas le fondement de la certitude. Dira-t-on que cette certitude de démonstration nous est inutile, dès qu'elle nous est impossible? Ce n'est pas moins avouer l'impuissance de la raison humaine; et c'est toujours la livrer aux doutes par rapport aux choses primitives qui doivent, comme on le croit, se

[1] *Pensées*, 1re partie, art. II.

passer de démonstration. Toutefois, il seroit trop humiliant pour l'esprit de l'homme de le laisser flotter ainsi dans l'incertitude, et il faut bien qu'il existe un moyen de s'affermir dans ses études et dans ses recherches.

Il est des choses, des principes, des axiomes qui sont placés à la base du système des connoissances mathématiques. Ces principes sont au-dessus de toute démonstration, mais ce n'est pas pour cette raison qu'ils sont certains pour l'homme. Ils sont certains, parce qu'ils sont avoués et reconnus vrais également par tous les esprits ; quiconque renie cette autorité qu'ils reçoivent de l'assentiment universel des hommes, n'a plus aucune raison philosophique d'en affirmer la vérité.

On fait quelquefois cette objection, peu digne, il est vrai, de la gravité des questions qui y donnent lieu : la simple raison de l'individu ne lui suffit-elle donc point pour affirmer que deux et deux font quatre? et faut-il, pour être certain de cet axiome trivial, consulter la voix du genre humain? Il est triste de répondre à de telles puérilités. Deux et deux font quatre, cela est sûr ; je veux même, si on le veut, avouer que je le sais de moi-même, quoiqu'une philosophie rigoureuse établisse que je ne le sais que parce qu'on me l'a appris, comme tout le reste, et que sans l'enseignement la parole eût manqué à ma langue pour exprimer au dehors cette vérité, et à mon intelligence même pour la concevoir au dedans de soi ; mais enfin, dans l'état de développement où m'a mis la société, je sais et je dis que deux et deux font quatre. Mais quand j'énonce cette vérité, je ne lui donne pas sans doute de moi-même le caractère de certitude qui lui est

propre. Je n'ai pas besoin non plus qu'elle se présente à mon esprit avec l'autorité que pourroit lui donner une démonstration quelconque, si elle étoit possible. Dans quelle hypothèse donc est-il permis d'imaginer que je puisse avoir besoin du témoignage du reste des hommes? dans la supposition que je voulusse me donner une démonstration philosophique de cette vérité; et je dis qu'alors ma conviction ne seroit pas une démonstration, et qu'elle ne seroit une autorité pour ma raison, qu'autant qu'elle seroit confirmée par la conviction des autres hommes.

Qu'on reconnoisse donc, en fait de vérités primitives, deux sortes de certitudes bien distinctes : une certitude, pour ainsi dire, inhérente à la nature de l'homme, et qui l'attache par une conviction invincible à ces vérités; et une certitude philosophique ou rationnelle dont les fondemens sont hors de lui. Par la première, je suis certain, comme malgré moi, des principes qui servent de fondement à mes connoissances; par la seconde, je donne un motif et une règle à cette conviction, qui, sans cela, s'attache quelquefois témérairement à des principes mal conçus. Par cette distinction je vois clairement que je puis, sans consulter le genre humain, donner mon assentiment aux premiers axiomes, mais qu'il me faudroit néanmoins recourir à cette grande autorité, si je voulois motiver par des raisons philosophiques cet assentiment.

II. *Nécessité reconnue par les plus grands géomètres de soumettre sa raison dans les sciences à une autorité distincte du raisonnement purement philosophique. Obscurité de plusieurs questions.*

Et après tout, pense-t-on que les mathématiques soient tellement sûres d'elles-mêmes qu'elles croient pouvoir se passer de cette autorité du témoignage humain dans les choses les plus fondamentales? » Ce seroit, dit d'Alembert, une entreprise chimérique de vouloir chercher dans la géométrie une rigueur imaginaire. Il faut y *supposer* l'étendue, telle que tous les hommes la conçoivent.... Il faut *supposer* par abstraction les surfaces planes et les lignes droites, sans se mettre en peine d'en prouver l'existence [1]. » Et le même philosophe dit encore : « On ne peut s'empêcher de convenir que l'esprit n'est pas satisfait au même degré par toutes les connoissances mathématiques : plusieurs d'entre elles, appuyées sur des vérités d'expériences, ou sur de simples hypothèses, n'ont, pour ainsi dire, qu'une certitude d'expérience ou de supposition. » Aveu remarquable dans un grand géomètre; et Leibnitz en avoit d'avance poussé plus loin la conséquence, lorsqu'il écrivoit à Molanus : « Je croyois fermement, monsieur, que ma dernière lettre seroit capable de faire voir à M. Eckardus en quoi consiste l'imperfection de la méthode dont il s'est servi ; mais j'ai appris plusieurs choses par cette dispute, entre autres celle-ci, que je ne croyois pas : c'est qu'il faut

[1] *Encyc.*, art. *Géométrie.*

un juge de controverse en mathématique aussi bien qu'en théologie. »

Il ne faut donc pas que la raison de l'homme se flatte trop elle-même par la contemplation des vérités certaines qu'elle découvre et enchaîne dans les mathématiques, puisque d'un côté la certitude philosophique de ces vérités repose sur les bases communes de toute certitude morale, et que de l'autre il peut même lui arriver de s'égarer profondément dans l'application des principes qui servent de fondement à la science. Et ici nous ne prétendons pas porter atteinte à l'espèce de culte qu'ont reçu dans ces derniers temps les mathématiques, bien qu'il nous fût aisé de démontrer la triste influence que cette étude exclusive a dû avoir sur les sciences morales, et que nous pussions invoquer de grandes autorités pour apprécier justement l'estime immodérée qu'on en a faite. Qui n'a lu les hautes considérations de Pascal sur la vanité des sciences qui semblent les plus exactes [1]? Mais où il s'est exprimé d'une manière surtout philosophique, c'est dans une lettre inédite à l'illustre Fermat. « Pour vous parler franchement, lui disoit-il, je trouve la géométrie le plus haut exercice de l'esprit, mais en même temps je la connois pour si inutile, que je fais peu de différence entre un homme qui n'est que géomètre et un habile artisan. Aussi je l'appelle le plus beau métier du monde; mais enfin ce n'est qu'un métier, et j'ai dit souvent qu'elle est bonne pour faire l'essai, mais non pas l'emploi de notre force; de sorte que je ne ferois pas deux pas pour là

[1] Voyez ses *Pensées* et ses *Lettres à Fermat*.

géométrie, et je m'assure que vous êtes fort de mon humeur [1]. »

C'est tout ce que nous voulons faire entendre. Il faut que le mathématicien ne soit pas tellement rempli de sa science, qu'il se persuade qu'elle suffit à tout. Et ne voit-il pas tout ce qui lui manque à chaque pas qu'il fait dans ses recherches? « Ce qu'on appelle vérités mathématiques, dit M. de Buffon, se réduit à des identités d'idées, et n'a aucune réalité; nous supposons, nous raisonnons sur nos suppositions, nous en tirons des conséquences, nous concluons : la conclusion, ou dernière conséquence, est une proposition vraie relativement à notre supposition; mais cette vérité n'est pas plus réelle que la supposition elle-même [2]. » C'est beaucoup de savoir méditer sur ce vide de la plus exacte des sciences; voilà la vraie philosophie. Et Euler ne dit-il pas qu'il se rencontre dans cette science des contradictions apparentes qui déconcertent même les esprits les plus élevés et les plus versés dans ces études [3]. L'arithmétique, le premier élément des mathématiques, a ses difficultés insolubles [4]; la géométrie débute par des axiomes dont la définition seule arrê-

[1] Du 10 août 1660. Copiée sur l'original par feu Roger Martin, professeur de physique à la Faculté des sciences de l'académie de Toulouse.

[2] Manière de traiter l'histoire naturelle.

[3] *Défense de la révélation contre les objections des esprits forts.* 1805.

[4] « Dès l'abord de ces sciences mathématiques, dont on regarde l'exactitude comme le caractère propre, on rencontre des difficultés extrêmes, des questions qui pourroient être interminables. Qui évitera l'emploi de la notion de l'infini numérique dans l'expression des quantités irrationnelles, et par suite, toutes les discussions attachées à l'infini numérique? Comment donner l'idée de la continuité sans rencontrer des embarras semblables? Qui n'a pas été frappé, dans l'étude de la géométrie élémentaire, du nombre des axiomes ouvertement pro-

tera toujours le génie le plus ferme. On peut voir comment Hobbes, qui étoit un profond géomètre, et qui ne fut pas toujours, comme on se l'imagine, un pyrrhonien insensé, mais plutôt un raisonneur seulement trop hardi à tirer les conséquences dernières d'une philosophie qu'il n'avoit point faite, on peut voir, dis-je, comment Hobbes renverse la géométrie sur ses fondemens. Il ne l'attaque point, dit-il, par les dissensions des géomètres, *qui sont pourtant le signe le plus certain de leur ignorance;* il l'attaque *dans ses principes et souvent même dans ses démonstrations* [1]. Et l'on ne peut pas dire que c'est par une mauvaise direction de son esprit que Hobbes se fait ainsi l'agresseur de la plus exacte des sciences mathématiques. Les hommes les plus graves et les plus savans font l'aveu de ce qui lui manque du côté des premiers principes. La théorie des parallèles, sans laquelle on ne peut passer outre dans l'étude de la science, n'est point démontrée et ne peut pas l'être. Une foule de propositions restent de même couvertes d'obscurités, et c'est après avoir médité long-temps sur ces difficultés, que le P. Castel, un des plus savans mathématiciens du

posés, ou tacitement employés, qui sont de véritables propositions, et qui auroient besoin de démonstrations pour être logiquement conciliables avec les autres principes fondamentaux de la géométrie. Dans tout le reste de ces sciences se trouvent des obstacles du même genre sur lesquels on évite soigneusement d'appeler l'attention des commençans, parce que la science manque de moyens pour les surmonter. »

Je dois ces observations à l'amitié de M. Binet, directeur des études à l'École Polytechnique, et professeur d'astronomie au collége de France. Ce savant est du petit nombre de ceux qui dans ce temps-ci honorent à la fois les sciences par d'utiles travaux, et par un esprit vraiment philosophique, c'est-à-dire vraiment chrétien.

[1] Voyez son écrit contre les géomètres.

dernier siècle, et assurément le plus spirituel, fait sentir le vide que le raisonnement le plus rigoureux laisse toujours dans les démonstrations de la géométrie. Le langage d'un si ingénieux philosophe mérite d'être cité.

« Dans la géométrie, dit-il, qui en fait tant accroire à ceux qu'elle captive, les traités au moins qui regardent la pratique rabattent beaucoup de cette rigidité minutieuse de la théorie. Croit-on même les conclusions du même degré d'évidence et de certitude que les axiomes, et les conclusions éloignées que les prochaines? Ces conclusions éloignées ne sont même métaphysiquement certaines pour le géomètre le plus consommé, que dans le moment qu'il les étudie, et qu'il fixe son esprit avec effort sur ce nombre de vérités auxiliaires d'où résulte leur démonstration. Hors de là on seroit embarrassé le plus souvent d'en rendre une raison vraisemblable; on se souvient seulement soi-même qu'on en a vu la démonstration, et cela suffit pour aller plus loin, et raisonner conséquemment, scientifiquement, géométriquement, quoique la certitude qu'on en a, en raisonnant ainsi, ne soit qu'une certitude de mémoire, ou une certitude tout au plus morale.

» Je dirai plus, avec la permission des géomètres. La géométrie a des vérités hautes, des objets peu développés, des points de vue qui ne sont que comme échappés. Pourquoi le dissimuler? Elle a des paradoxes, des apparences de contradiction, des conclusions de système et de concession, des opinions de secte, des conjectures même, et même des paralogismes. Et pourquoi non? Car je pense que ce sont les

hommes qui ont fait la géométrie, et que la géométrie n'est que ce que les hommes l'ont faite.

» Dans la plus ancienne et la plus élémentaire, les *incommensurables*, les *contingences* des courbes, l'*asymptotisme* de la *concoïde* et de l'hyperbole, étonnent toujours l'esprit, et y élèvent des nuages au milieu desquels je défie le géomètre le plus roide d'avoir le regard aussi ferme que partout ailleurs. Pour la géométrie moderne et le système des infiniment petits, qui se répand aujourd'hui sur presque toute la géométrie, on conviendra sans doute que d'un côté il est très-problématique pour la plupart, et que de l'autre côté, le petit nombre de ceux qui l'adoptent ont bien de la peine à s'y fixer et à en rendre des raisons plausibles, et que s'ils n'avoient la preuve *à posteriori*, qui ne laisse pas d'être bien forte pour les vrais géomètres, ils ne rouleroient presque que sur des opinions controversées de métaphysique.....

» Or, si la géométrie est si inégale dans la certitude scientifique, que doit-on penser des sciences *physico-mathématiques*, comme la mécanique, l'optique, etc.; et des sciences *historico-mathématiques*, comme l'astronomie, la géographie, etc., qui ne sont fondées que sur des expériences ou des observations assez équivoques, et tout au plus moralement approchées. Les *mathématiques* sont, dit-on, la *science du vrai;* et je le dirois aussi, si je ne voulois que faire admirer une science dont je suis ébloui. Mais sachant bien ce qui en est, et ne perdant point de vue mon but de l'abaisser à la juste portée de tout le monde, je dois, en convenant que les mathématiques visent toujours au vrai, et qu'elles y atteignent quelquefois, convenir aussi

que souvent elles ne peuvent ou ne savent y atteindre. Enfin, c'est un fait, qu'un cours de mathématique est fort mêlé de toutes sortes de choses, certaines, incertaines, vraies, fausses; encore une fois, pourquoi non? Et quand je ne le saurois pas en détail pour l'avoir vu, ne me suffiroit-il pas de savoir que c'est l'ouvrage d'un homme qui a compilé les ouvrages de plusieurs hommes, sur toutes sortes de sujets: car un cours de mathématique parle de tout, et comme on voit, doit parler de tout [1]. »

De tels aveux méritent d'être considérés attentivement par la philosophie. Il faut qu'elle voie que ce qu'il y a de plus certain dans les sciences exactes n'a pas cependant un tel degré d'autorité, que cela suffise à la raison qui cherche à s'établir par la démonstration manifeste dans la connoissance de la vérité. Il faut qu'elle comprenne que la certitude des mathématiques, qu'on oppose souvent à la certitude des sciences morales, ne repose, comme elle, en dernière analyse, que sur l'autorité des témoignages humains. Non pas que le témoignage donne de lui-même à ce qui est vrai son caractère de vérité; il seroit absurde de le penser, puisque ce qui est vrai est vrai de soi-même. Mais le témoignage est la manifestation extérieure de la vérité, et c'est un signe semblable qu'il faut à l'esprit de l'homme pour arriver à la certitude, par la raison qu'il n'est donné qu'à Dieu de connoître, de soi-même et par son intelligence infinie, les caractères intimes de la vérité.

Remarquons encore une fois qu'il n'est nécessaire

[1] Extrait du *Traité de mathématique universelle.*

de recourir à cette autorité du consentement commun dans les sciences mathématiques, que lorsque l'esprit de l'homme est curieux de remonter jusqu'au premier fondement de la certitude; mais que l'autorité ordinaire du raisonnement leur est suffisante pour tirer des axiomes, une fois posés, les conséquences qui en dérivent, et pour créer ainsi un système de connoissances bien déduites. Toutefois il y a dans la science considérée en elle-même une certaine autorité analogue à l'autorité extérieure du témoignage universel, laquelle s'établit par l'expérience, et règle les dissentimens des théories, et admet par son approbation les découvertes des esprits supérieurs. C'est cette autorité qui donne la certitude philosophique aux choses nouvelles, et non point l'évidence de leur démonstration, puisque cette évidence n'est un fait admis dans la science, qu'autant qu'elle a été reconnue par des juges compétens. Il faut quelquefois du temps pour établir une semblable autorité. Les préjugés repoussent les nouveautés, et le génie n'est pas toujours entendu. C'est un malheur attaché à la nature humaine, et qu'on ne sauroit éviter par aucun système de philosophie. Et c'est bien pis encore, lorsque chaque homme se croyant, par la seule autorité de ses convictions, un génie capable de changer la face du monde, appelle les hommes à des croyances ou à des systèmes nouveaux, et bouleverse les sciences sans avoir à craindre aucune loi qui le domine. Ici, du moins, nous voyons une règle donnée aux esprits novateurs, et si cette règle est quelquefois un lien pour le génie, bientôt son autorité s'accroît de toute celle qu'il reçoit de l'assentiment d'autrui. Voilà comment s'applique na-

turellement à toutes les sciences cette loi simple et rigoureuse du consentement commun, que les philosophes n'ont bannie de la morale que pour y faire régner le désordre, et qu'ils ne sauroient de même bannir des mathématiques, sans leur ôter la certitude qui leur est propre.

CHAPITRE XI.

DE L'UNION DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE.

I. La philosophie ne peut être une science distincte de la religion. — II. Comment la distinction que l'on fait quelquefois des dogmes et des miracles dans le christianisme peut devenir une source d'erreurs. — III. L'enseignement du catholicisme est fondé sur les mêmes principes qui servent de règle à notre philosophie; nécessité de s'attacher à cette doctrine.

I. *La philosophie ne peut être une science distincte de la religion.*

Nous voici arrivés au terme de nos recherches, et il nous semble que chacun peut à présent tirer la dernière conséquence d'une philosophie qui oblige la raison de se soumettre à la foi, dans les sciences mêmes qui semblent être si indépendantes de toute autorité.

Nous l'avons dit, et l'étude de l'homme et de ses connoissances nous l'a fait assez voir; toutes les notions morales sont perpétuées dans la société par la tradition; et sans ce moyen primitif de connoître, l'homme vivroit abruti, par la raison que n'ayant point l'usage de la parole il n'auroit point d'idée. Cette vérité d'expérience une fois établie, nous montons sans effort jusqu'à la révélation : là commence l'origine des connoissances humaines, et sans cette origine, l'homme ne peut en aucune manière en trouver la source ni en expliquer le développement.

Mais après que l'homme a reçu ainsi de la société, c'est-à-dire de Dieu lui-même, auteur et conservateur de la société, les notions qui constituent son intelligence, il cherche à en établir la certitude philosophique par le simple raisonnement, et alors il sent encore la nécessité de mettre en tête de ses démonstrations Dieu, unique raison primitive de toutes choses, et sans lequel rien ne peut être rigoureusement démontré; ce qui est toujours forcément se soumettre à l'enseignement par lequel l'homme a appris l'existence de Dieu; ce qui est, par conséquent, commencer toute philosophie par un acte de foi. Et comme le philosophe, dans sa vanité, voudroit d'abord pouvoir commencer par un acte de foi en lui-même, ce qui seroit mettre le désordre dans les intelligences, nous démontrons qu'il n'y a de vraie philosophie que celle qui commence par un acte de foi dans l'enseignement universel de la société. De là une règle donnée aux esprits, et un moyen toujours sûr de distinguer ce qui est vrai au milieu des erreurs et des folies de la raison livrée à ses caprices.

Cette manière de raisonner en philosophie, la seule qui puisse résister aux sophistes, se rapporte, comme on le voit, à la manière dont la religion est enseignée et perpétuée dans la société; et elle devroit, par cette unique raison, avoir une grande autorité parmi les hommes. Chose singulière! c'est précisément pour cette raison même que les hommes la repoussent, et non-seulement les hommes ennemis de la religion, mais encore, faut-il le dire, quelques hommes prévenus qui pensent pouvoir sans danger admettre une méthode propre aux démonstrations philosophiques, et une autre méthode propre aux démonstrations religieuses. Mais nous demanderons à ces philosophes, dont la bonne foi nous étonne, s'ils ont fait de même la distinction des vérités religieuses et des vérités philosophiques. Quelle est la vérité qui ne soit point religieuse? Je parle ici des vérités morales, les seules qui soient l'objet fondamental de la philosophie. L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, les devoirs de l'homme, ne sont-ce pas là des vérités essentielles à la religion? et nous dira-t-on qu'elles doivent être démontrées de diverses manières, suivant qu'on les considère comme obligatoires pour la conscience, par rapport à Dieu, qui les a manifestées par sa parole, ou qu'on les considère comme le fondement de je ne sais quelles croyances purement philosophiques? Pour nous, nous n'entendons pas une distinction si subtile; nous voyons que Dieu a établi dans la société des vérités sans lesquelles nous ne comprenons pas que la société existe un instant. Ces vérités sont *religieuses*, parce qu'elles *lient* les hommes entre eux, et aussi parce qu'elles les *lient* à Dieu, et comme elles sont l'objet

des démonstrations de la philosophie, nous ne pouvons par aucun effort d'esprit séparer la philosophie de la religion.

Notre raisonnement est simple. La philosophie, disons-nous, se propose d'appuyer, ou bien elle se propose de renverser les croyances humaines, la foi en Dieu, l'immortalité de l'âme, les devoirs : si elle se propose de les appuyer, elle est religieuse, cela est inévitable, et par conséquent elle doit suivre l'ordre des démonstrations que la religion met à la portée de tous les esprits; si elle se propose de les renverser, elle est impie, et par conséquent elle doit suivre une route qui la conduise à cet objet de ruine et de destruction. Or, il y a deux méthodes philosophiques bien distinctes; l'une commence par être fidèle à ce qui lui a été enseigné; l'autre ne croit que ce qu'elle pense découvrir elle-même. L'une soumet la raison de chaque homme à une loi commune; l'autre affranchit chaque raison, et proclame son indépendance. L'une maintient l'unité de la vérité parmi les intelligences; l'autre consacre les variétés innombrables de l'erreur; et entre de telles méthodes, je comprends que les hommes qui sont acharnés à détruire dans la société toute croyance commune, suivent celle qui laisse à la raison privée sa liberté, et qui fait comme une loi de l'anarchie. Mais se peut-il imaginer que ceux qui veulent au contraire garder la foi des vérités fondamentales emploient à la fortifier la méthode de démonstration qui sert à la détruire? cela passe toute contradiction, et peut s'ajouter comme un grand exemple de plus dans l'histoire des bizarreries de l'esprit humain.

Quoi qu'il en soit, la philosophie chrétienne qui poursuit la raison dans son étroit domaine, et qui la force de se réfugier dans la foi, offre d'invincibles armes contre l'impiété, au lieu de conserver à l'incrédule le droit d'attaquer sans cesse les croyances dogmatiques, ou la soumet enfin à la nécessité de se défendre elle-même. Et comment le pourroit-il? Dès qu'il veut échapper à l'autorité de l'enseignement, tout s'écroule devant lui; le monde tout entier lui devient une grande chimère; le doute l'environne de toutes parts, et il ne peut prononcer une parole qu'il ne soit aisé de le confondre par ses propres contradictions et sa perpétuelle ignorance.

C'est ici que triomphe notre philosophie; elle déroule sous les yeux de la raison superbe tous les mystères de l'intelligence, et toutes les obscurités des sciences humaines. La logique ne peut rien démontrer d'elle-même; la métaphysique, réduite à ses propres connoissances, est un profond abîme; la morale n'a aucune règle ni aucun fondement; la physique reste confondue à l'aspect de tous les prodiges qu'elle ne peut comprendre. Il faut donc enfin monter jusqu'à Dieu. Il faut donc de toute nécessité faire apparoître dans toutes les sciences cette grande lumière du monde, ce flambeau resplendissant de l'intelligence humaine, sans lequel tout reste voilé de mystères. Voilà comme nous poursuivons l'impiété; et ici nous comprenons que notre philosophie, appuyée sur une première vérité dont la certitude philosophique se fonde sur l'autorité de l'enseignement, doit se confondre naturellement avec la religion qui repose aussi sur ce fondement unique.

Les premiers défenseurs du christianisme avoient établi dès le commencement une si simple doctrine! « Connoître la vérité, dit Lactance, est le propre de la divine sagesse; mais l'homme par lui-même ne peut jamais arriver à cette connoissance, s'il n'est enseigné de Dieu [1]. » Donc la vraie philosophie se confond avec la religion, et la révélation est le fondement de l'une et de l'autre. Pascal va nous le confirmer. « La philosophie, dit-il, conduit insensiblement à la théologie, et il est difficile de n'y pas entrer, quelque vérité que l'on traite, puisqu'elle est le centre de toutes les vérités [2]. » Voilà donc encore une fois la philosophie qui s'identifie d'elle-même avec la religion; et comme il y a une religion au monde, c'est-à-dire le christianisme, qui est le développement complet de la vérité par le moyen de l'enseignement, voilà le christianisme établi dans la raison de l'homme comme la seule vraie philosophie, par des démonstrations hors de toute atteinte.

II. *Comment la distinction que l'on fait quelquefois des dogmes et des miracles dans le christianisme peut devenir une source d'erreurs.*

Mais ici nous avons besoin de présenter quelques rapides observations pour éclaircir des difficultés apparentes. On distingue quelquefois deux choses dans le christianisme : les vérités dogmatiques et les faits miraculeux qui ont accompagné leur manifestation. Il faut bien s'entendre dans une pareille distinction si on veut éviter qu'elle devienne une source d'erreur. Et d'abord les principales vérités chrétiennes sont bien, sans

[1] *De Or. Erroris*, lib. II.
[2] *Pensées*, tom. I, pag. 288, édit. Renouard.

aucun doute, les mêmes vérités morales que Dieu avoit empreintes dès le commencement dans la société; c'est toujours un Dieu unique, une âme immortelle, un culte et des devoirs annoncés aux hommes, mais par un moyen plus manifeste et plus divin, et encore par un moyen annoncé d'avance à la terre, par l'avénement d'un réparateur promis aux nations, et attendu par elles; en sorte que l'on peut dire avec une grande rigueur que le christianisme n'est autre chose que la révélation primitive, mais plus complète et entourée d'une plus éclatante lumière de vérité : la simple différence qui existe naturellement entre des événemens attendus et des événemens accomplis. On est donc chrétien, quoi qu'on fasse, c'est-à-dire on participe rigoureusement aux vérités saintes du christianisme, dès que, sans être séduit par les enseignemens particuliers d'une raison facile à s'égarer, on reste fidèle aux croyances universellement transmises par la société; car ces croyances, encore une fois, ne sont autre chose que des dogmes chrétiens.

Mais il y a des faits remarquables dans l'établissement du christianisme, c'est-à-dire dans la manifestation nouvelle de ces anciennes vérités par le moyen d'un rédempteur; et sans doute le rédempteur promis à la terre devoit apparoître avec des signes qui le fissent reconnoître aux nations. Les miracles, qu'une philosophie incrédule voudroit pouvoir retrancher de la partie dogmatique du christianisme, comme un fardeau trop lourd pour la raison, lui doivent donc au contraire rester invinciblement attachés. Sans les miracles, la *philosophie* du christianisme, si je puis ainsi parler, s'écroule, et cette morale si sublime de l'Évan-

gile, que le monde veut bien quelquefois admirer, devient une morale purement humaine, dont le fondement échappe à la raison. Il faut en effet que Jésus-Christ soit le réparateur annoncé au monde, pour que le système des dogmes chrétiens soit complet et inattaquable; l'ancienne attente de son avénement eût été sans cela une profonde illusion, et dans cette supposition, que devient la certitude humaine si elle manque aux traditions universelles? Or, les miracles sont les seuls signes auxquels le Rédempteur ait pu faire reconnoître sa haute mission. Ses enseignemens ne peuvent donc être distingués des miracles qui en consacrent l'autorité, et par conséquent cette philosophie purement humaine, qui s'attache uniquement à la morale du christianisme, parce qu'elle ne peut supporter ce qu'il a de merveilleux dans les circonstances de son établissement, donne une preuve manifeste de peu de logique, et manque tout-à-fait de cet esprit ferme et droit qui embrasse l'ensemble des vérités dans leur origine et dans leurs conséquences. Le christianisme est universel, parce qu'il est vrai; et les miracles lui sont propres, parce que l'on ne conçoit pas sans miracles l'avénement d'un réparateur promis et attendu.

Voilà la vérité où nous sommes conduits invinciblement par toute la suite de nos démonstrations, ou plutôt par le simple énoncé des traditions et des enseignemens de la société.

Mais remarquons que cette manière de consacrer en quelque sorte par le raisonnement philosophique l'enchaînement rigoureux, et pour ainsi dire l'unité des dogmes chrétiens et des miracles de Jésus-Christ, n'empêche pas ensuite de considérer à part, soit la

sainteté des dogmes, soit l'authenticité des miracles, et que chacune de ces considérations ne soit un moyen puissant d'affermir les hommes dans la foi, ou d'y ramener les incrédules. C'est la méthode le plus souvent employée par l'éloquence des apologistes; elle a fait des conversions, elle doit en faire encore; excitons donc le zèle des prédicateurs de l'Évangile, qui, tantôt par l'image de ses bienfaits et de ses purs enseignemens, tantôt par l'histoire des miracles de Jésus-Christ et des promesses accomplies, frappent l'esprit des peuples, étonnent la conscience des impies et grossissent la foule des Chrétiens. Mais il est des temps où il faut prendre garde aux ruses de l'impiété. Nous l'avons entendue parler avec admiration de la morale de Jésus-Christ, mais repousser en même temps le récit de ses merveilles. Elle veut bien le vénérer comme un bienfaiteur, elle tremble de le considérer comme un Dieu. Montrez-lui dans le christianisme les leçons d'une part, et les miracles de l'autre; elle adoptera la moitié de vos paroles, mais vous aurez fait un vain effort pour la faire tomber aux pieds de la croix : il faut donc poursuivre aujourd'hui l'impiété avec de nouvelles armes, parce qu'elle-même a trouvé des ruses nouvelles pour échapper à la foi. Il faut lui démontrer que si Jésus-Christ n'est pas Dieu, s'il n'a point fait de miracles, si son avénement n'est pas l'accomplissement d'une promesse ancienne faite à l'univers, s'il n'est pas venu pour réparer une faute originelle, si le christianisme enfin n'est pas une loi primitive qui remonte jusqu'à l'origine de l'homme, il est insensé d'attacher son amour et sa vénération à un code de morale qui manque de fondement comme tous les autres, et qui laisse

les hommes livrés au même doute et à la même indépendance de pensée, d'action et de désir.

III. *L'enseignement du catholicisme est fondé sur les mêmes principes qui servent de règle à notre philosophie. Nécessité de s'attacher à cette doctrine.*

Voilà comme notre philosophie ramène toujours invinciblement la raison à la soumission du christianisme. Ne sait-on pas que cet enseignement s'identifie de lui-même avec celui qui, sous le nom de catholicisme, perpétue la religion de Jésus-Christ dans sa primitive simplicité? L'un et l'autre ont le caractère propre d'attacher l'homme à ce qui est constant et perpétuel dans les doctrines sociales. Nous avons vu comment notre philosophie donne à la vérité un signe toujours facile à reconnoître parmi les variations infinies de l'erreur. Le catholicisme a aussi sa vérité, et il la rend toujours reconnoissable parmi la multitude des sectes. Il dit aussi aux hérésies qui le déchirent : « Tout ce que la raison privée, fût-ce celle d'un saint et d'un docteur, et d'un évêque et d'un martyr, ose penser contre le sentiment de tous, doit être classé parmi les opinions propres, occultes et personnelles, et condamné par l'autorité du sentiment commun et universel..... Rien n'est vrai, certain et indubitable, que ce qui est confirmé par l'assentiment constant de tout le monde;..... et tous les catholiques qui désirent se montrer enfans légitimes de la mère Église doivent repousser les nouveautés profanes et mourir attachés à la sainte foi des saints Pères [1]. » Hors de là le catholicisme ne montre aux sectes infidèles que la

[1] Vincent de Lérins, *Commonit.*

confusion de l'erreur, le doute de l'intelligence et la mort même. Et voilà aussi comme notre philosophie s'identifie, dans ses enseignemens, avec les enseignemens catholiques. Car c'est par des raisonnemens semblables que nous poussons aux extrémités les plus funestes la raison qui refuse en général de se soumettre à l'autorité que Dieu a rendue vivante dans la société humaine, et qui, sans doute, ne proclame pas ses oracles par la bouche d'un pasteur visible, comme est le chef et le gardien du catholicisme; mais qui a néanmoins un moyen manifeste de faire constamment éclater la vérité aux regards des hommes par ses invariables enseignemens.

Nous pourrions développer davantage cette conformité de notre philosophie avec le catholicisme; mais ici s'ouvriroit devant nous une carrière toute nouvelle, que nous laissons à des hommes plus capables de la parcourir. Qu'il nous suffise d'avoir montré que la philosophie ne sauroit jamais être une science distincte de la religion. D'autres voix plus savantes avoient déjà consacré cette alliance. Et ne seroit-il pas temps de la proclamer hautement dans nos écoles, après le funeste essai qui a été fait de la division des doctrines chrétiennes et des doctrines philosophiques? On sait assez maintenant, ce nous semble, ce que c'est qu'une philosophie qui se réduit à ses propres connoissances, et qui répudie tout ce qui est transmis à l'homme par l'enseignement. Qu'est-il résulté de tous les efforts d'esprit par lesquels on croyoit pouvoir appuyer les croyances humaines sur des démonstrations purement philosophiques? L'esprit de secte avoit le premier donné le signal de cette indé-

pendance téméraire qui ose vouloir ne s'attacher qu'à la raison privée. On a vu depuis les honteux égaremens où il s'est perdu, et le catholicisme toujours un dans son principe peut demander aux hérésies modernes de compter, si elles peuvent, les erreurs infinies où chaque esprit est allé s'abîmer. La philosophie n'a-t-elle point été entraînée par cet exemple? *Fille* du protestantisme, elle a, comme lui, brisé le joug de l'autorité, et a ôté le frein à la raison de *l'homme*. Qui racontera les opinions insensées qu'aussitôt on a vu se répandre? Qui dira les ravages qu'elles ont portés dans le monde? C'étoit toujours le protestantisme qui, sous un autre nom, répandoit son esprit de secte. Même liberté, même affranchissement de la foi commune; mais aussi mêmes incertitudes, même anarchie. Rien n'a plus été constant parmi les intelligences. Chacun a suivi la pente de ses pensées. L'univers a été un chaos; le désordre eût été profond dans les intelligences, quand il n'auroit pas été extrême dans la société. Ne faut-il donc pas enfin sortir avec effort du fond de l'abîme? Songeons que le mal est venu d'une liberté funeste donnée aux esprits. Comment le remède pourroit-il venir de cette même liberté? Une philosophie qui, par son principe, a rompu le lien des intelligences, pourroit-elle jamais les ramener à la soumission par ses raisonnemens? On fait d'inutiles efforts dans les écoles pour plier à la foi chrétienne une doctrine sortie de l'hérésie, et mère de l'impiété des temps modernes. On ne parvient qu'à jeter des idées confuses dans ces jeunes esprits qui, chrétiens par la foi, deviennent philosophes par la dispute, et ne parviennent guère à concilier des enseignemens si contraires.

Soyons enfin conséquens. Si nous posons en tête des philosophies la liberté de la raison et l'évidence de la vérité, marchons droit à l'hérésie, marchons au protestantisme, aux sectes, et ensuite au doute : c'est là notre pente. Que si nous voulons être chrétiens et catholiques, ne craignons pas d'humilier notre raison en la soumettant à la foi, et montrons que, quoi qu'il fasse, l'homme, en effet, commence toujours par la soumission; que c'est sa nature, que c'est une loi d'ordre et de conservation, sans laquelle il n'y a ni société, ni vérité, ni intelligence.

Cet ouvrage remplira-t-il le but que je me suis proposé? J'ai voulu éclaircir quelques questions mal entendues, disposer les hommes à mieux accueillir la vérité qui leur est offerte; j'ai voulu joindre ma foible voix aux voix éloquentes dont l'éclat a plus d'une fois averti et étonné le monde dans ces derniers temps. Quelque chose de mystérieux semble se préparer dans la société. L'erreur est arrivée à son dernier terme; mais il semble que la vérité se lève plus resplendissante que jamais. Les hommes toutefois s'obstinent encore à ne point apercevoir sa lumière; mais la voilà au-dessus de l'horizon. Qui pourra pressentir ce qui doit arriver au monde lorsqu'elle aura fait son cours, et percé les nuages, et rempli toutes les intelligences de ses clartés? Je ne sonde pas ces mystères; mais j'adore les secrets de Dieu, en sollicitant les hommes d'écouter sa voix et de rester soumis à ses éternels enseignemens.

FIN.

TABLE.

CHAPITRE IV.

SUITE DES CROYANCES PERPÉTUÉES PAR LA TRADITION OU LE TÉMOIGNAGE.

CHAPITRE V.

DU CARACTÈRE EXTÉRIEUR DE LA VÉRITÉ.

CHAPITRE VI.

DE L'USAGE RAISONNABLE DE LA PHILOSOPHIE.

DEUXIÈME PARTIE.

DEUXIÈME DIVISION.

PNEUMATOLOGIE.

§ I. THÉODICÉE.

§ II. PSYCHOLOGIE.

CHAPITRE IX.

DE LA MORALE.

PREMIÈRE DIVISION.

MORALE GÉNÉRALE.

DEUXIÈME DIVISION.

MORALE APPLIQUÉE.

§ I. DEVOIRS DE L'HOMME PAR RAPPORT A DIEU.

§ II. DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SES SEMBLABLES.

§ III. DEVOIRS DE L'HOMME ENVERS SOI-MÊME.

CHAPITRE X.

DE LA PHYSIQUE.

CHAPITRE XI.

DE L'UNION DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE.

FIN DE LA TABLE.

Faute essentielle à corriger.

Page 171, *ligne* 9 : Mais de quel droit le philosophe qui ne veut croire que les choses qui ne lui sont pas encore démontrées, etc. *lisez :* De quel droit le philosophe qui ne veut croire que les choses qui lui sont démontrées, etc.

LIBRAIRIE ECCLÉSIASTIQUE

ANCIENNE ET MODERNE

DE MÉQUIGNON JUNIOR,

LIBRAIRE DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE,

RUE DES GRANDS-AUGUSTINS, Nº 9,

A PARIS.

---

15 octobre 1825.

M

J'ai l'honneur de vous confirmer mon Catalogue du 15 octobre 1824, que le défaut de temps ne me permet pas encore de renouveler ; vous avez pu remarquer combien il étoit complet pour la partie des livres ecclésiastiques et de piété.

Je crois cependant utile de vous faire connoître, par une Notice, les *articles que j'ai publiés depuis, et ceux que j'ai été à même de me procurer ;* je ne parlerai pas des ouvrages dont les éditions ont *été renouvelées et améliorées,* quoique cette partie soit très considérable.

Je vous prie, Monsieur, d'examiner avec soin et mon Catalogue et cette Notice ; vous y remarquerez que mes conditions sont restées les mêmes, malgré l'augmentation excessive des prix du papier. J'ose espérer que cet avantage et qu'une réunion d'aussi bons ouvrages fixeront votre attention, et vous engageront à m'honorer souvent de vos demandes. Si cet espoir se réalise, soyez persuadé du zèle que je mettrai à les remplir.

Agréez, Monsieur, l'assurance de ma considération distinguée,

MÉQUIGNON JUNIOR.

HISTOIRE DE LA VIE

DE NOTRE SEIGNEUR JÉSUS-CHRIST,

PAR LE PÈRE DE LIGNY, DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS,

SUIVIE DE L'HISTOIRE DES ACTES DES APÔTRES.

Paris, 1825, 4 vol. in-12, portr., br., couvert. impr. 11 f.

Sur la demande d'un grand nombre de supérieurs et directeurs de séminaires, nous nous sommes décidé à donner dans le format in-12 une édition complète de la Vie de Notre Seigneur Jésus-Christ, afin que cet excellent ouvrage puisse, par son prix, être mis à la portée de la jeunesse studieuse.

Cette édition, quoique d'une exécution fort difficile et fort dispendieuse, ne le cède en rien au format in-8°; elle est imprimée sur un très beau papier, et avec des caractères neufs, ornée du portrait de *Notre Seigneur Jésus-Christ*, dessiné par Léonard de Vinci, et gravé par Sixdeniers.

ŒUVRES SPIRITUELLES DU PÈRE JUDDE,

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS.

PREMIÈRE PARTIE COMPLÈTE.

RETRAITE SPIRITUELLE, suivie de l'instruction sur l'art de se connoître soi-même. Paris, 1825. 2 vol. in-12. 3 f. 80 c.

Parmi les auteurs qui ont écrit dans le dernier siècle sur la perfection chrétienne et la vie spirituelle, le P. Judde tient sans contredit un rang distingué. La solidité jointe à l'onction font de ses œuvres une collection précieuse à toutes les personnes qui veulent s'avancer dans la piété.

Cette collection parut d'abord en 7 vol. in-12, par les soins de M. l'abbé Lenoir-Duparc, et elle a été réimprimée à Besançon en 1815. Comme tous les ouvrages qui la composent ne conviennent pas également à toutes les classes de personnes, nous avons cru faire une chose utile en les publiant de telle manière qu'il fût libre à chacun de se les procurer en collection ou séparément. Pour les mettre en même temps à la portée d'un plus grand nombre de personnes, nous les réduirons à un moindre nombre de volumes, en retranchant de longues tables, et des notes de l'éditeur, qui offrent en général peu d'intérêt.

OUVRAGES DU PÈRE J.-B. SAINT-JURE,

REVUS, CORRIGÉS,

ET MIS DANS UN MEILLEUR ORDRE PAR L'ABBÉ DE SAINT-PARD,

CHANOINE DE L'ÉGLISE DE PARIS.

LE LIVRE DES ÉLUS, ou Jésus crucifié. Paris, 1825. 1 vol. in-12. 1 f. 70 c.

DE LA CONNOISSANCE ET DE L'AMOUR DE JÉSUS-CHRIST, pour servir de suite au *Livre des élus*. Paris, 1825, 1 vol. in-12. 2 f. 25 c.

Quand on lit avec attention les ouvrages du Père J.-B. Saint-Jure, on est étonné de l'étendue de ses connoissances; à celle des langues savantes, il joignoit une science parfaite de l'Écriture: mais quantité de choses excellentes étoient noyées dans ses nombreux écrits, demeuroient sans fruits et sans succès. Nous devons à M. l'abbé de Saint-Pard, mort le 1er décembre 1824, d'y avoir abondamment pourvu, en réduisant, avec méthode, d'énormes volumes au format in-12, tout en conservant la première idée de son auteur; en un mot, ces ouvrages peuvent tenir lieu d'une bibliothèque entière aux personnes pieuses.

LIBER PSALMORUM,

VULGATÆ EDITIONIS CUM NOTIS,

STUDIO ET OPERA F. BELLANGER.

Parisiis, 1824. 1 fort vol. in-12 (600 pages). 2 f. 50 c.

Cette édition d'un ouvrage indispensable dans les séminaires, a été revue avec un soin infini; l'éditeur a enrichi cette édition de la préface de cet ouvrage, donnée par Bossuet, et qui n'avoit encore paru qu'avec le format in-4°.

MÉTHODE ÉLÉMENTAIRE

POUR APPRENDRE LE PLAIN-CHANT,

PAR UN ANCIEN ÉLÈVE DU SÉMINAIRE DE SAINT-SULPICE;

SECONDE ÉDITION, REVUE, CORRIGÉE ET AUGMENTÉE.

Paris, 1825; in-12. 60 c.

Comme le plain-chant présente beaucoup de difficultés dans le commencement, et qu'en général on ne peut consacrer que très peu de temps à cette étude, nous avons cru faire une chose utile en publiant une *Méthode élémentaire* où les principes fussent exposés avec ordre, clarté et précision. Les suffrages qu'a obtenus la première édition sont une garantie pour celle-ci, que l'auteur a donnée avec un soin tout particulier.

BIBLIOTHECA SACERDOTUM PARVULA,

11 vol. in-32, papier fin.

Chaque Traité se vend séparément.

Manuel de piété, à l'usage des séminaires. Paris, 1825. In-32. 1 f.

Officium parvum beatæ Mariæ Virginis; editio nova, ad usum seminarii Sancti-Sulpitii. Parisiis, 1825. In-32. 25 c.

Officium parvum beatæ Mariæ Virginis, editio nova, juxta ritum sacro sancti concilii tridentini reformationem. Parisiis, 1825. In-32. 30 c.

Ces trois ouvrages sont imprimés sur même papier et avec même caractère, en sorte que l'on peut les relier ensemble ou séparément.

Cette collection, qui s'augmente annuellement, a obtenu tout le succès attaché aux entreprises qui n'ont d'autre but que l'utilité. MM. les ecclésiastiques, soit dans leurs courses pastorales, soit en voyage, aiment à avoir des ouvrages qui les maintiennent dans la piété et dans la méditation des devoirs de leur auguste ministère. Pour remplir leurs vues, on a fait choix du format le plus commode et des ouvrages les plus recommandables; c'est ainsi que nous avons publié l'an dernier : Novum Testamentum. — De Imitatione Christi. — Concilii tridentini. — Augustini meditationes et Soliloquia, Augustini confessiones. Et nous nous proposons de mettre en vente incessamment : Sancti Gregorii de cura pastorali. — Sancti Chrysostomi de sacerdotio. — Sancti Bernardi de consideratione. — Ces ouvrages contiennent les règles les plus excellentes pour le saint ministère, et sont reconnus comme les ouvrages les plus parfaits en ce genre.

VIE DE MESSIRE JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE,

INSTITUTEUR DES FRÈRES DES ÉCOLES CHRÉTIENNES;

PAR LE PÈRE J.C-L. GARREAU, DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS.

Nouvelle édition, revue et augmentée d'un Précis de l'histoire de l'institut. Paris, 1825, 2 vol. in-12, avec le portrait. 3 f. 35 c.

Les vertus éminentes de M. de la Salle, et les services importants qu'il a rendus à la société en fondant l'institut des écoles chrétiennes, méritoient que l'on conservât le souvenir de cet homme de bien; aussi plusieurs écrivains ont-ils publié l'histoire de sa vie. L'ouvrage du P. Garreau, dont nous donnons une nouvelle édition, est le plus estimé. Une plume exercée en a fait disparoître quelques taches de style qui avoient échappé à l'auteur. Le Précis de l'histoire de l'insti-

tut, qui paroît ici pour la première fois, a été rédigé par un ecclésiastique, sur les mémoires que lui ont fournis les frères des écoles chrétiennes; c'est en dire assez pour garantir la certitude des faits rapportés dans ce Précis.

VIE DE SAINT JEAN DE LA CROIX,

PREMIER CARME DÉCHAUSSÉ, CONFESSEUR DE SAINTE THÉRÈSE,

PAR COLLET.

Paris, 1825, 1 vol. in-12, orné d'un portrait. 2 f.

Collet, théologien habile et écrivain estimable, a donné au public les Vies de plusieurs saints personnages. Celle de saint Jean de la Croix est un de ses meilleurs ouvrages en ce genre; son livre, moins diffus, et d'un format plus commode que celui du P. Dosithée, autre biographe du même saint, ne peut manquer de plaire aux âmes pieuses; elles y trouveront de grands sujets d'édification présentés dans un style agréable. Il doit être rangé au nombre des bons ouvrages de ce genre.

DES FINS DERNIÈRES DE L'HOMME,

PAR LE R. P. PALLU, DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS,

AUGMENTÉE D'UNE NOTICE SUR L'AUTEUR.

Nouvelle et bonne édition; Paris, 1825, in-12. 1 f. 65 c.

Les livres du P. Pallu sont pleins d'onction, a dit un écrivain très connu et bon juge en cette matière; mais parmi les nombreux ouvrages de spiritualité de cet auteur, son Traité *des quatre fins dernières de l'homme,* dont nous donnons une nouvelle édition, tient le premier rang. Les grandes vérités qu'il renferme y sont présentées avec force et mesure, les réflexions sont justes, et le style en est net et coulant. Une preuve non équivoque de l'estime que le public religieux fait depuis long-temps de ce livre, c'est qu'il étoit devenu extrêmement rare, lorsque nous nous sommes décidé à le réimprimer.

ESPRIT DU SACERDOCE,

PAR L'ABBÉ HAREL,

ANCIEN VICAIRE DE SAINT-GERMAIN-DES-PRÉS.

Seconde édition; Paris, 1824, 2 vol. in-12. 3 f. 50 c.

Une première édition de cet excellent ouvrage a été rapidement enlevée. L'approbation, toute récente, de monseigneur l'archevêque de Paris, jointe aux éloges accordés par plusieurs supérieurs de séminaires, nous dispense de rien ajouter sur son utilité.

Sous presse.

EXPLICATION LITTÉRALE, HISTORIQUE ET DOGMATIQUE DES PRIÈRES ET DES CÉRÉMONIES DE LA MESSE, suivant les anciens auteurs et les monuments de toutes les églises du monde chrétien, avec des dissertations et des notes sur les endroits difficiles et sur l'origine des rites ; par le Père Lebrun ; nouvelle édition, revue avec soin par un de MM. les directeurs du séminaire de Saint-Sulpice. Paris, 1825, 2 vol. in-12, fig.

MM. les ecclésiastiques désiroient depuis long-temps la réimpression de cet ouvrage, un des plus solides sur le saint sacrifice. Nous publions tout le premier volume, qui est un traité complet, et le seul nécessaire pour l'intelligence parfaite de toutes les parties de la messe.

Grandeurs de Marie, ou Méditations pour chaque octave des fêtes de la sainte Vierge, par l'abbé Duquesne, 2 v. in-12.

Plusieurs éditions de cet excellent ouvrage en attestent assez le mérite, celle que nous publions sera bien exécutée.

Beaucoup d'autres ouvrages sont sous presse ; nous les ferons connoître successivement.

Ouvrages dont j'ai acquis le restant d'éditions.

Explication des Épitres de saint Paul, par le R. P. Bernardin de Picquigny. Paris, 4 vol. in-12. 6 fr. 60 c.

Martyrologe universel, traduit en français du Martyrologe romain, offrant pour chaque jour de l'année la série des saints, saintes, martyrs, etc. ; avec un Dictionnaire universel des saints, etc. Paris, 1823. 1 fort vol. in-8°. 5 fr. 60 c.

Ouvrages rentrés depuis la publication de mon Catalogue, 15 octobre 1824.

ŒUVRES DE CARON.

Art de rendre heureux, in-18.	1 f.	80 c.
Beau soir de la vie, in-18.	1	80
Écolier vertueux, 2 vol. in-18.	3	60
Ecclésiastique accompli, in-18.	1	80
Héroïnes chrétiennes, 2 vol. in-18.	3	60
Heureux matin de la vie, in-18.	1	80
Route du bonheur, in-18.	1	80
Vertu parée de ses charmes, in-18.	1	80

Les véritables actes des martyrs, par dom Ruinart. Besançon, 1818. 2 vol. in-8°. 6 f. 60 c.
Le même ouvrage, 3 vol. in-12. 5 f.

Al. Bellecii, Christianus pie moriens. Gandæ, 1821. in-8°. 5 f.
(Voyez au Catalogue, page 51, du même auteur, *De virtute solida.*)

Sainte Bible, contenant l'ancien et le nouveau Testament, par Carrières. Lyon, 1820. 10 vol. in-12. 25 f.

Catéchisme philosophique de Feller. 1825. 3 v. 5 f.

Codes (les cinq), très jolie édition. Paris, 1825, un fort vol. in-32, br., couverture imprimée. 2 f. 80 c.

Conférences du diocèse d'Angers, nouvelle édition, revue par M. Gousset. 26 vol. in-12. 65 f.

Dictionnaire apostolique de Montargon; dernière édition. 15 vol. in-12. 45 f.

Epitomæ doctrinæ moralis et canonicæ, ex constitutionibus aliisque operibus Benedicti quatuor excerptæ, auctore Mansi. 1824, in-12. 2 f.

Histoire de l'église, par Bérault-Bercastel. Toulouse. 12 vol. in-8°. 48 f.
Le même ouvrage. Besançon. 17 vol. in-8°. 78 f.

Homo apostolicus instructus in sua vocatione, sive Praxis et instructio confessariorum, a Ligorio, 1824. 3 vol. in-8° br., portrait. 10 f.

C. Jansenius, commentarius, in sancta Jesu Christi evangelia. Edit. nova, 1825, 2 vol. in-8°. 10 f.

Instructio confessariorum, auctore R. P. Gaspard Loarte societate Jesu, doctore theologo. Accessit Institutio confessariorum, auctore M. Fornario, soc. Jes. 1822, in-12. 2 f.

Méditations du Père Louis Dupont, par N. Frizon. Paris, 1825. 4 forts vol. in-12. 8 f.

Œuvres complètes de Bourdaloue, édit. de Paris, 16 vol. in-8°. (Douze volumes sont en vente.)

Œuvres complètes de Massillon, édit. de Paris, 13 vol. in-8°. 65 f.
Ces éditions de nos premiers sermonnaires sont remarquables par leur belle exécution.

ŒUVRES COMPLÈTES DE BOURDALOUE, édition de Besançon. 16 vol. in-8°. 64 f.

ŒUVRES COMPLÈTES DE MASSILLON, édition de Besançon. 14 vol. in-8°. 56 f.

ŒUVRES COMPLÈTES DE BOURDALOUE, bonne édition, 14 vol. in-12. 30 f.

LES ORATEURS CHRÉTIENS, ou Choix des meilleurs discours prononcés dans les églises de France, depuis Louis XIV jusqu'à nos jours. Paris, 22 vol. in-8°. 75 f.

PRECES ET CEREMONIÆ ORDINATIONUM, EX PONTIFICALE ROMANO, in-12. 60 c.

SOUFFRANCES DE N. S. JÉSUS-CHRIST, traduit de l'espagnol, par Alleaume. 3 vol. in-12, bonne édition. 5 f.

SERMONS NOUVEAUX, bonne édition, 4 vol. in-12. 9 f.

INSTITUTIONES THEOLOGICÆ, auctore P. Collet. Parisiis, 7 vol. in-12. 17 f.

THESAURUS BIBLICUS, auctore Ph. Merz. Parisiis, 1825. 2 vol. in-8°. Editio secunda. 12 f.

THESAURUS PATRUM, FLORESQUE DOCTORUM, etc. 8 vol. in-8°. brochés. 48 f.

TRAITÉ DE L'EXISTENCE DE DIEU, par Clarke, 1825, 3 vol. in-12. 5 f.

VIES DES PÈRES, DES MARTYRS ET AUTRES PRINCIPAUX SAINTS, traduit de l'anglais, par Godescard; avec le Supplément publié en 1824. Lyon, 1818. 15 vol. in-8°. 66 f. 50 c.

VIE DE SAINT FRANÇOIS D'ASSISE, par Chalippe. Avignon, 1824, 3 vol. 6 f. 50 c.

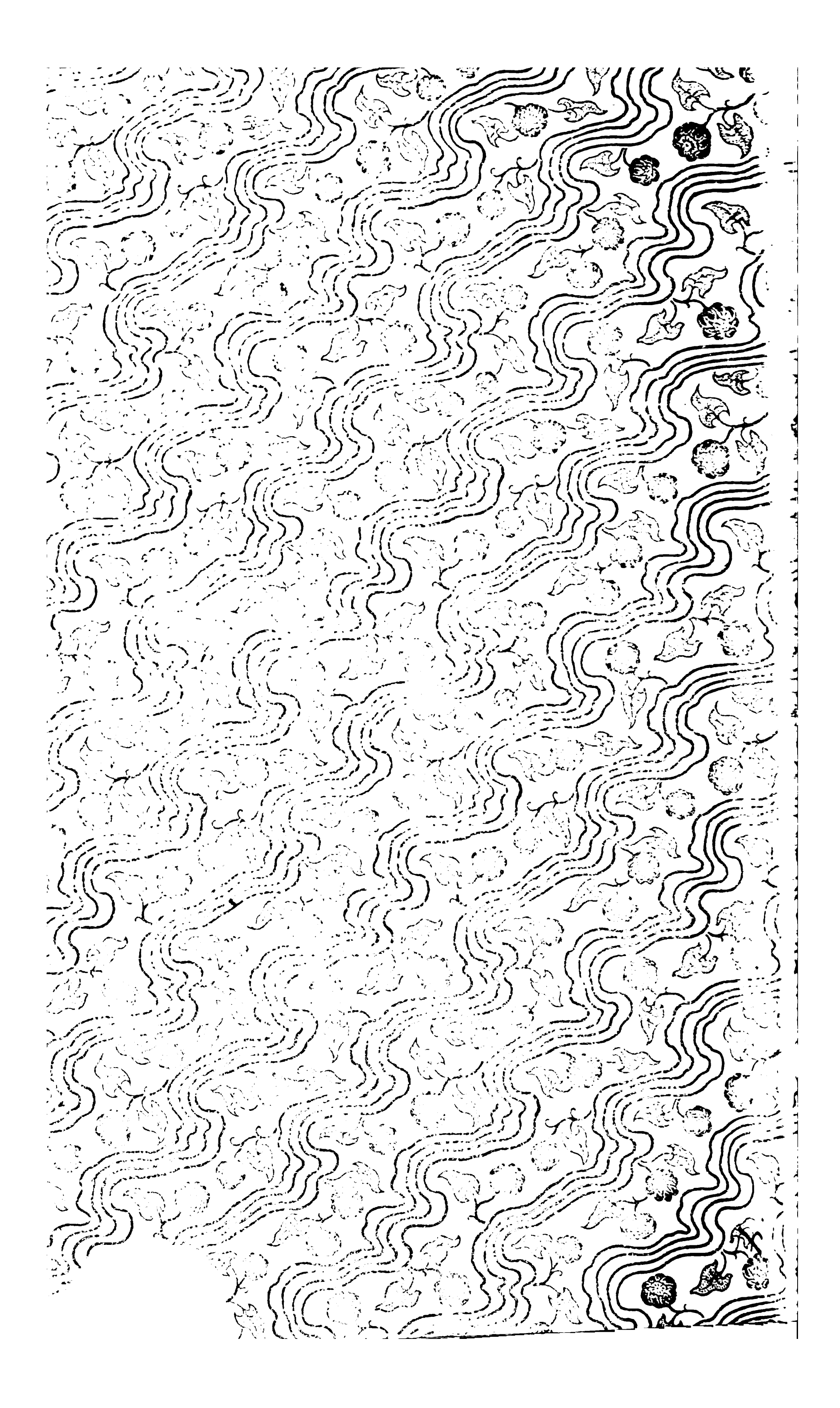
Zallinger, INSTITUTIONUM JURIS ECCLESIASTICI, 1823. Gandœ, in-8°. 6 f. 50 c.

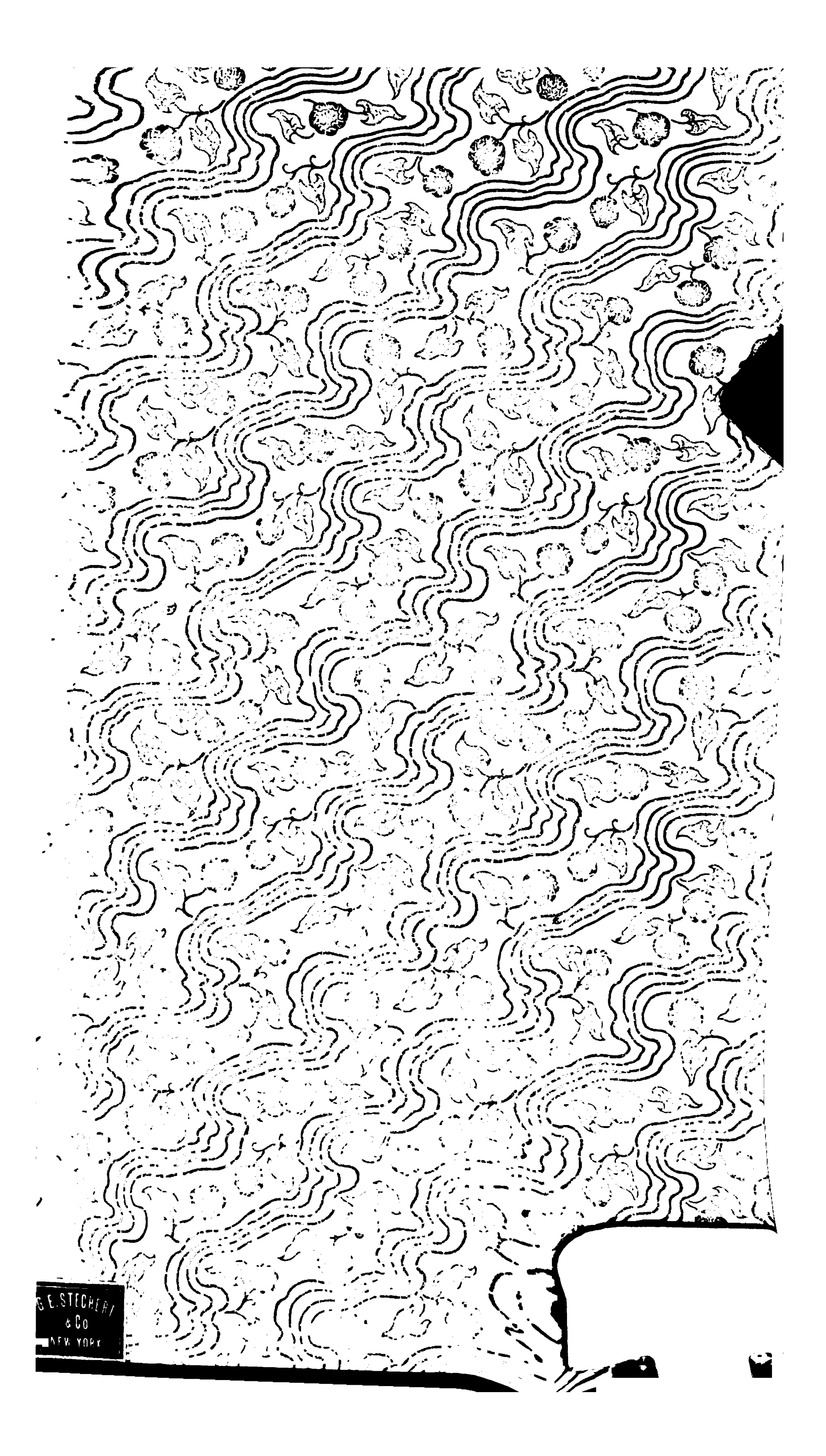
Pour paroître incessamment.

INSTRUCTION SUR LE RITUEL DE TOULON, nouvelle édition, mise en concordance avec le Droit civil actuel, 6 vol. in-8°, bonne édition.

DE L'IMPRIMERIE DE LACHEVARDIERE FILS,
RUE DU COLOMBIER, N° 30, A PARIS.






G. E. STECHERT
& Co
NEW YORK